Michel Foucault

La verdad y las formas jurídicas

INDICE

ADVERTENCIA DEL EDITOR

Este volumen, reúne cinco conferencias pronunciadas por Michel Foucault ante un nutrido público en Río de Janeiro, entre los días ***21 y 25 de mayo de 1973****. La versión castellana de estos textos se ha realizado a partir de la publicada por la entidad organizadora del ciclo,* Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro*, que preparó su edición contando con la colaboración de un equipo de investigadores y docentes de los departamentos de Filosofía y Artes y Letras de la Universidad.*

Los editores brasileños, seguramente preocupados por respetar al pie de la letra la categorización y la compleja organización del discurso foucaultiano, lograron un texto por momentos rígido y reiterativo, plagado de expresiones coloquiales y redundancias. He tratado, en la medida de mis posibilidades, de salvar estas dificultades y ofrecer al lector de habla hispana una versión más parecida a un ensayo que a una exposición oral, pero bien sé que mi tentativa ha quedado en gran medida incompleta pues era casi imposible –y, por cierto, improcedente- proponerse una reescritura del original. En muchos casos me he visto obligado a ceder al temor de estar traicionando las ideas del autor y he optado por sacrificar el estilo en bien de la fidelidad. Esto es particularmente evidente en la segunda conferencia que, por ser un debate, hace más patente estas diferencias.

Pido pues la indulgencia del lector; que no vea desaliño allí donde no ha habido más que un exceso de celo. De lo demás, soy enteramente responsable

El Editor

Primera conferencia

Índice

Es probable que estas conferencias contengan una cantidad de cosas inexactas, falsas, erróneas. Prefiero exponerlas pues, a título de hipótesis para un trabajo futuro. Por esta razón, pediría la indulgencia de ustedes y quizá también su maldad. Quiero decir, mucho me gustaría que al final de cada conferencia me expusiesen sus dudas, hicieran preguntas, y me comunicaran sus críticas y objeciones para que, en la medida de mis posibilidades y ateniéndonos a que mi espíritu no es todavía demasiado rígido, pueda adaptarme poco a poco a ellas. De ser así, podremos finalizar estas cinco conferencias con la confianza de haber realizado en conjunto un trabajo o, eventualmente, un progreso.

La de hoy es una reflexión metodológica para introducir este problema que, bajo el título de «La Verdad y las Formas Jurídicas», puede parecer un tanto enigmático. Trataré de presentarles una cuestión que es en realidad el punto de convergencia de tres o cuatro series de investigaciones existentes, ya exploradas, ya inventariadas, para confrontarlas y reunirlas en una especie de investigación si no original, al menos renovadora.

En primer lugar se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea: ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales? La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión. Creo que esta forma del análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.

Me gustaría mostrar en particular cómo puede formarse en el siglo XIX, un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. Podemos decir entonces que la historia de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia

de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo.

El segundo tema de investigación es metodológico, un tema que podríamos llamar análisis de los discursos. Tengo la impresión de que en este país existe ya, coincidente con una tradición reciente aunque aceptada en las universidades europeas, una tendencia a tratar el discurso como un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción.

Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje —poesía, literatura, filosofía, discurso en general— obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época.

Había llegado el momento pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo —y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos—, como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico es, según mi modo de ver las cosas, un segundo tema de investigación.

Por último, el tercer tema de investigación que propongo a ustedes y que definirá, por su encuentro con los dos primeros, el punto de convergencia en que me sitúo, consistiría en una reelaboración de la teoría del sujeto. Esta teoría fue profundamente modificada y renovada en los últimos años por unas teorías o, aún más seriamente, unas prácticas entre las que cabe destacar con toda claridad el psicoanálisis que se coloca en un primer plano. El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de la manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto, que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes.

Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad. Ahora bien, creo que el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto. Pero a pesar de que esto es cierto con respecto al psicoanálisis, en compensación, en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana. Aclaro que en el nivel de generalidad en que me coloco no hago, por el momento, diferencia alguna entre las concepciones cartesiana y kantiana.

Actualmente, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento— o simplemente historiamos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el

interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.

Retomando mi punto de partida: podemos ver cómo cierta tradición universitaria o académica del marxismo, concepción tradicional del sujeto desde el punto de vista filosófico, aún continúa. Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un di curso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.

Entre las prácticas sociales en las que el análisis histórico permite localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad, las prácticas jurídicas, o más precisamente, las prácticas judiciales están entre las más importantes.

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.

Las prácticas judiciales —la manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y las responsabilidades, el modo en que, en la historia de Occidente, se concibió y definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido, la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras, todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares modificadas sin cesar a lo largo de la historia— creo que son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.

Esta es pues la visión general del tema que me propongo desarrollar: las formas jurídicas y, por consiguiente, su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas de verdad. Trataré de demostrar a ustedes, cómo ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la práctica penal. Porque lo que llamamos indagación (*enquête*) —indagación tal como es y la practicaban los filósofos del siglo XV al XVIII, y los científicos, fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos, economistas— es una forma muy característica de la verdad en nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿dónde encontramos el origen de la indagación? En una práctica política y administrativa de la que más adelante hablaré, aunque la hallamos también en la práctica judicial. La indagación apareció en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico. Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento, que Occidente elaboró las complejas técnicas de indagación que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica.

En el siglo XIX se inventaron también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría examen (examen) y ya no indagación. Estas formas de examen dieron origen a la Sociología, la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, el Psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se ve que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.

Esta es, en términos generales, la formulación de lo que trataremos en las siguientes conferencias. En la próxima, hablaré acerca del nacimiento de la indagación en el pensamiento griego, en algo que no llega a ser un mito ni es enteramente una tragedia: la historia de Edipo. Hablaré de la historia de Edipo no como punto de origen, de formulación del deseo del hombre sino, por el contrario, como episodio bastante curioso de la historia del saber y punto de emergencia de la indagación. En la conferencia subsiguiente, trataré de la relación que se estableció en la Edad Media, del conflicto u oposición entre el régimen de la prueba (*épreuve*) y el sistema de indagación. Finalmente, en las dos últimas conferencias hablaré del nacimiento de eso que llamo examen o ciencias de examen, que se relacionan con la formación y consolidación de la sociedad capitalista.

Por el momento me gustaría retomar de otra manera las reflexiones puramente abstractas que acabo de hacer. Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, —puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento. Sugiero pues que sigamos en la obra de Nietzsche los lineamientos que pueden servirnos de modelo para los análisis que nos hemos propuesto.

Tomaré como punto de partida un texto de Nietzsche fechado en 1873 y publicado póstumamente. El texto dice: «En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal.»

En este texto, extremadamente rico y difícil, dejaré de lado varias cosas, sobre todo la célebre y compleja expresión: «Fue el instante más mentiroso». En primer lugar, consideraré —y de buen grado— la insolencia y la desenvoltura de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento. Hablo de insolencia en este texto de Nietzsche porque no debemos olvidar que en 1873 estamos, sí no en pleno kantismo, al menos en plena eclosión del neokantismo. Y la idea de que el tiempo y el espacio no son formas del conocimiento, la idea de que pueden preexistir al conocimiento y son, por el contrario, algo así como rocas primordiales sobre las cuales viene a fijarse el conocimiento, es una idea absolutamente inadmisible.

Quisiera atenerme entonces a esto, concentrándome primeramente en el término invención. Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento.

La palabra que emplea, invención —el término alemán es *Erfindung* reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene in mente una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.

De todo esto hay evidencias. Presentaré dos o tres. Por ejemplo, en un texto que —creo— pertenece a *La Gaya Ciencia* habla de Schopenhauer reprobándole su análisis de la religión. Nietzsche dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen —*Ursprung*— de la religión en un sentimiento metafísico que estaría presente en todos los hombres y contendría de manera anticipada el núcleo de toda religión, su modelo al mismo tiempo verdadero y esencial. Nietzsche afirma: he aquí un análisis de la religión totalmente falso, porque admitir que la religión tiene origen en un sentimiento metafísico significa, pura y simplemente, que la religión estaba dada implícita, envuelta en ese sentimiento metafísico, Sin embargo, dice Nietzsche, la historia no es eso, la historia no se hace de esa manera, las cosas no suceden así, porque la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada, no existía con anterioridad. Hay pues una oposición fundamental entre la gran continuidad de la *Ursprung* descrita por Schopenhauer y la ruptura que caracteriza a la *Erfindung* de Nietzsche.

Hablando de la poesía, siempre en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche afirma que hay quienes buscan el origen de la poesía, su *Ursprung*, cuando en verdad no existe tal cosa, porque también la poesía fue inventada. Un día, alguien tuvo la idea bastante curiosa de utilizar ciertas propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer cierta relación de poder sobre los demás por medio de sus palabras: también la poesía fue inventada o fabricada.

Está también el famoso pasaje al final del primer discurso de la *Genealogía de la Moral* en que Nietzsche se refiere a esa especie de fábrica gigantesca, de enorme factoría en la que se produce el ideal. El ideal no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos.

Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Este es el punto crucial de la Erfindung. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas.

A la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones.

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en

el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento. Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es eL conocimiento.

Por lo tanto, para Nietzsche, el conocimiento es de la misma naturaleza que los instintos, no es otra cosa que su refinamiento. El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie. Es como un resplandor, una luz que se irradia aun cuando sea el producto de mecanismos o realidades de naturaleza totalmente diversa. El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.

Efecto de superficie que no está delineado de antemano en la naturaleza humana, el conocimiento actúa frente a los instintos, encima o en medio de ellos; los comprime, traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento entre los instintos. Sin embargo, el conocimiento no se puede deducir analíticamente, según una especie de derivación natural. No es posible deducirlo necesariamente de los instintos. En el fondo no forma parte de la naturaleza humana, es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar. El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo; e igualmente, no es natural, es contra-natural.

Este es, pues, el primer sentido que podemos dar a la idea de que el conocimiento es una invención y no tiene origen. No obstante, puede darse otro sentido a esta afirmación: aun cuando el conocimiento no está ligado a la naturaleza humana ni deriva de ella, está emparentado por un derecho de origen con un mundo a conocer. Según Nietzsche no hay en realidad ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer. Si empleamos unos términos más rigurosos desde el punto de vista kantiano, habríamos de decir que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas.

Esta es la gran ruptura con lo que había sido una noción tradicional de la filosofía occidental. Por cuanto el mismo Kant fue el primero en manifestar explícitamente que las condiciones de experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como existe entre el conocimiento y la naturaleza humana. Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.

A menudo dice Nietzsche que el conocimiento no tiene relaciones de afinidad con el mundo a conocer. Citaré tan sólo un texto de *La Gaya Ciencia* (parágrafo 109):

«Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría». El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida.

Y así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.

En mi opinión, hay en este análisis de Nietzsche una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental, ruptura que configura una lección que hemos de conservar. La primera se da entre el conocimiento y las cosas. En efecto, ¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental?

Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios.

Si no existe más relación entre el conocimiento y las cosas a conocer, si la relación entre éste y las cosas conocidas es arbitraria, relación de poder y violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. En ese mismo pasaje de *La Gaya Ciencia* en que evoca la ausencia de orden, encadenamiento, formas y belleza del mundo, Nietzsche pregunta precisamente: «¿Cuándo cesaremos de ser oscurecidos por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo conseguiremos desdivinizar completamente a la naturaleza?»

La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar diría que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano— hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios sino el sujeto en su unidad y soberanía.

Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo

y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.

Ahora bien, cuando Nietzsche dice que el conocimiento es el resultado de los instintos pero no es él mismo un instinto ni deriva directamente de los instintos, ¿qué quiere decir exactamente, y cómo concibe este curioso mecanismo por el cual los instintos, sin tener relación alguna de naturaleza con el conocimiento, pueden, por su simple juego, producir, fabricar, inventar un conocimiento que nada tiene que ver con ellos? Esta es la segunda serie de problemas que desearía abordar.

Hay en *La Gaya Ciencia* un texto (parágrafo 333) al que podemos considerar como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención. En ese largo texto titulado «*Qué significa conocer*», Nietzsche retorna un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere*, comprender, a *ridere*, *lugere*, *detestari*. Spinoza decía que si querernos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y su esencia y, por lo tanto, en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar.

Nietzsche dice que sólo comprendemos porque hay como fondo del comprender el juego y la lucha de esos tres instintos, esos tres mecanismos o pasiones que son reír, deplorar y detestar (odio). En relación con esto es preciso considerar algunas cosas.

En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos —reír, detestar y deplorar— tienen

en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejarlo, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.

Llegamos así a una segunda idea importante. Estos impulsos —reír, deplorar, detestar— son todos del orden de las demás relaciones. Por detrás del conocimiento, en su raíz, Nietzsche no coloca una especie de afección, impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer sino, por el contrario, impulsos que nos colocan en posición de odio, desprecio o temor delante de cosas que son amenazadoras y presuntuosas.

Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos —reír, deplorar y odiar— llegan a producir el conocimiento no es que se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a una unidad, sino que luchan entre sí, se confrontan, se combaten, intentan, como dice Nietzsche, perjudicarse unos a otros. Es porque están en estado de guerra, en una estabilización momentánea de ese estado de guerra, que llegan a una especie de estado de corte en que finalmente el conocimiento aparecerá como «la centella que brota del choque entre dos espadas».

Por lo tanto, no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio. Y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder. En este texto de Nietzsche se cuestionan los grandes temas tradicionales de la filosofía occidental.

La filosofía occidental —y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, podemos remontarnos a Platón— siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión. Se entiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza: de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad. Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder.

Se comprende entonces por qué afirma Nietzsche que el filósofo es aquél que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarlo siempre en forma de adecuación, amor, unidad, pacificación. Sin embargo, si quisiésemos saber qué cosa es el conocimiento no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia de ascetismo característica del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.

Es claro pues, que un análisis como éste nos introduzca de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento.

Pero me gustaría responder antes a una posible objeción: «Todo esto que usted dice es muy bonito pero no está en Nietzsche; fue su delirio, su obsesión de encontrar en todas partes relaciones de poder, de introducir esa dimensión de lo político hasta en la historia del conocimiento o de la verdad, que le hizo creer que Nietzsche decía esto».

Yo respondería dos cosas. Diría en primer lugar que tomé este texto de Nietzsche en función de mis intereses, no para mostrar que ésta era la concepción nietzscheana del conocimiento —hay innumerables textos bastante contradictorios entre sí que tratan este tema— sino apenas para mostrar que existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría la política de la verdad. Es un modelo que encontramos efectivamente en Nietzsche y pienso, incluso, que es uno de los más importantes para la

comprensión de algunos elementos aparentemente contradictorios de su concepción del conocimiento.

En efecto, si admitimos esto que Nietzsche entiende como descubrimiento del conocimiento, si todas estas relaciones están por detrás del conocimiento el cual, en cierta forma, sería un resultado de ellas, podemos comprender entonces determinados textos de Nietzsche.

Por de pronto, todos aquellos textos en los que Nietzsche afirma que no hay conocimiento en sí. Al leerlos, más de una vez ocurre que creemos estar leyendo a Kant y nos vemos obligados a cotejar los textos y verificar todas las diferencias. La crítica kantiana cuestionaba la posibilidad de un conocimiento de lo en sí, un conocimiento sobre una verdad o una realidad en sí. Nietzsche dice en la *Genealogía de la Moral*: «Abstengámonos, señores filósofos, de los tentáculos de nociones contradictorias tales como razón pura, espíritu absoluto, conocimiento en sí.» Más aún, en *La Voluntad de Poder* Nietzsche afirma que no hay ser en sí, y tampoco conocimiento en sí. Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.

Se comprenden así una serie de textos en que Nietzsche afirma que el conocimiento tiene un carácter perspectivo. Cuando Nietzsche dice que el conocimiento es siempre una perspectiva no quiere decir, en lo que sería una mezcla de kantismo y empirismo, que se encuentra limitado en el hombre por ciertas condiciones, límites derivados de la naturaleza humana, el cuerpo o la propia estructura del conocimiento. Cuando Nietzsche habla del carácter perspectivo del conocimiento quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza. O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.

A esto se debe que encontremos en Nietzsche la idea, que vuelve constantemente, de que el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí, y cumple su papel sin ningún fundamento en verdad. Por ello el conocimiento es siempre un desconocimiento. Por otra parte es siempre algo que apunta, maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones. Sólo hay conocimiento en la medida en que se establece entre el hombre y aquello que conoce

algo así como una lucha singular, un *tête-à-tête*, un duelo. Hay siempre en el conocimiento alguna cosa que es del orden del duelo y que hace que ésta sea siempre singular. En esto consiste su carácter contradictorio tal como es definido en unos textos de Nietzsche que, aparentemente, se contradicen: generalizante y singular.

He aquí cómo a través de los textos de Nietzsche podemos establecer no una teoría general del conocimiento sino un modelo que permite abordar el objeto de estas conferencias: como es el problema de la formación de ciertos determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad.

Retomo ahora mi punto de partida. En cierta concepción del marxismo muy difundida en los medios universitarios, o bien, en una cierta concepción del marxismo que se impone en la Universidad, se expone siempre como fundamento de análisis la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, les son dadas previamente a los individuos, aunque al mismo tiempo se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico, salvo en relación con las ideologías tomadas como errores.

Llegamos así a esta noción muy importante, y al mismo tiempo muy embarazosa, de ideología. En los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto del conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano.

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales que dieron nacimiento a los modelos de verdad que todavía están vigentes en nuestra sociedad, aún se imponen a ella y valen no sólo en el dominio de la política, en el dominio del comportamiento cotidiano sino también en el orden de la ciencia. Aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste.

Segunda Conferencia

Índice

Hoy me gustaría hablar de la historia de Edipo, asunto que hace un año dejó de estar de moda. A partir de Freud la historia de Edipo se consideraba como la narración de la fábula más antigua de nuestro deseo y nuestro inconsciente. Sin embargo, a partir del libro de Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, publicado el año pasado, la referencia a Edipo desempeña un papel enteramente diferente.

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo, no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye para los analistas que lo manipulan en el interior de la cura, una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine invistiéndose, difundiéndose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo.

Edipo no sería pues, una verdad de naturaleza sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer en la cura a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente.

Confieso que este problema me atrae y que yo también me siento tentado de investigar más allá de ésta que pretende ser la historia de Edipo, algo que tiene que ver ya no con la historia indefinida, siempre recomenzada, de nuestro deseo y nuestro inconsciente sino más bien con la historia de un poder, un poder político.

Hago un paréntesis para recordar que todo lo que intento decir, todo lo que Deleuze demostró con mayor profundidad en su *Anti-Edipo*, forma parte de un conjunto de investigaciones que nada dicen, al contrario de lo que se afirma en los periódicos, acerca de lo que tradicionalmente se llama estructura. Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto «estructuralistas». Si se me preguntase qué es lo que hago o lo que otros hacen mejor que yo, diría que no hacemos una investigación de estructura. Haría un juego de palabras y respondería que hacemos investigaciones de dinastía. Diría, jugando con las palabras griegas ουναμις δυναστεια, que intentamos hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder. Curiosamente, se conocen mejor las estructuras económicas de nuestra sociedad, han sido inventariadas y se las destaca

mucho más que las estructuras de poder político. En esta serie de conferencias me gustaría demostrar de qué manera establecieron y se invistieron profundamente en nuestra cultura las relaciones políticas dando lugar a una serie de fenómenos que no pueden ser explicados a no ser que los relacionemos no con las estructuras económicas, las relaciones económicas de producción sino con las relaciones políticas que invisten toda la trama de nuestra existencia.

Me propongo demostrar cómo la tragedia de Edipo que puede leerse en Sófocles -dejaré de lado el problema del fondo mítico ligado a ella- es representativa y en cierta manera instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado. Creo que hay realmente un complejo de Edipo en nuestra civilización. Pero este complejo nada tiene que ver con nuestro inconsciente y nuestro deseo, y tampoco con las relaciones entre uno y otro. Si hay algo parecido a un complejo de Edipo, éste no se da al nivel individual sino al nivel colectivo; no a propósito del deseo y el inconsciente sino a propósito de poder y saber. Es esta especie de «complejo» lo que me gustaría analizar.

La tragedia de Edipo es, fundamentalmente, el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas. Como todo el mundo sabe se trata de una historia en la que unas personas -un soberano, un pueblo- ignorando cierta verdad, consiguen a través de una serie de técnicas de las que hablaremos más adelante, descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano. La tragedia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época. Por esta razón, el primer problema que se nos plantea es el de saber en qué consistía la investigación judicial de la verdad en la Grecia arcaica.

El primer testimonio de la investigación de la verdad en el procedimiento judicial griego con que contamos se remonta a la *Ilíada*. Se trata de la historia de la disputa de Antíloco, y Menelao durante los juegos que se realizaron con ocasión de la muerte de Patroclo. En aquellos juegos hubo una carrera de carros que, como de costumbre, se desarrollaba en un circuito con ida y vuelta, pasando por una baliza que debía rodearse tratando de que los carros pasaran lo más cerca posible. Los organizadores de los juegos habían colocado en este sitio a alguien que se hacía responsable de la regularidad de la carrera. Homero llama a este personaje, sin nombrarlo personalmente, testigo, ιστως, aquel que está allí para ver. La carrera comienza y los dos primeros competidores que se colocan al frente a la altura de la curva son Antíloco y Menelao. Se produce una irregularidad y cuando Antíloco llega primero Menelao eleva una queja y dice al juez o al jurado que ha de dar el premio que Antíloco ha cometido una irregularidad. Cuestionamiento, litigio, ¿cómo establecer la verdad? Curiosamente, en este texto de Homero no se apela a quien observó el hecho, el famoso testigo que estaba junto a la baliza y que debía atestiguar qué había ocurrido. Su testimonio no se cita y no se le hace pregunta alguna. Solamente se plantea la querella entre los adversarios Menelao y Antíloco, de la siguiente manera: después de la acusación de Menelao -«tú cometiste una irregularidad»- y de la defensa de Antíloco -«yo no cometí irregularidad»- Menelao lanza un desafío: «Pon tu mano derecha sobre la cabeza de tu caballo; sujeta con la mano izquierda tu fusta y jura ante Zeus que no cometiste irregularidad». En ese instante, Antíloco, frente a este desafío, que es una prueba (*épreuve*), renuncia a ella, no jura y reconoce así que cometió irregularidad.

He aquí una manera singular de producir la verdad, de establecer la verdad jurídica: no se pasa por el testigo sino por una especie de juego, prueba, por una suerte de desafío lanzado por un adversario al otro. Uno lanza un desafío, el otro debe aceptar el riesgo o renunciar a él. Si lo hubiese aceptado, si hubiese jurado realmente, la responsabilidad de lo que sucederla, el descubrimiento final de la verdad quedaría inmediatamente en manos de los dioses y sería Zeus, castigando el falso juramento, si fuese el caso, quien manifestaría con su rayo la verdad.

Esta es la vieja y bastante arcaica práctica de la prueba de la verdad en la que ésta no se establece judicialmente por medio de una comprobación, un testigo, una indagación o una inquisición, sino por un juego de prueba. La prueba, una característica de la sociedad griega arcaica, aparecerá también en la Alta Edad Media. Es evidente que, cuando Edipo y toda la ciudad de Tebas buscan la verdad no es éste el modelo que utilizan: entre la disputa de Menelao y Antíloco y la historia de Edipo pasaron muchos siglos. Sin embargo, resulta interesante observar que en la tragedia de Sófocles encontramos uno o dos restos de la práctica de establecer la verdad por medio de la prueba. Primero, en la escena de Creonte y Edipo, cuando Edipo critica a su cuñado por haber truncado la respuesta del Oráculo de Delfos, diciendo: «Tú inventaste todo esto simplemente para quitarme el poder y sustituirme». Y Creonte responde sin intentar establecer la verdad valiéndose de testigos: «Bien, juremos. Yo juraré que no he conspirado contra ti». Esto se dice en presencia de Yocasta, que acepta el juego y se hace responsable de su regularidad. Creonte responde a Edipo según la vieja fórmula del litigio entre guerreros. En segundo lugar, podríamos decir que encontramos en toda la obra este sistema del desafío y la prueba. Edipo, al enterarse de que la peste que asola a Tebas era la consecuencia de una maldición de los dioses caída como castigo por la falta y el asesinato, responde diciendo que se compromete a enviar al exilio al autor del crimen sin saber, naturalmente, que es él mismo quien lo había cometido. Queda así implicado por su propio juramento, como ocurría en los litigios entre guerreros arcaicos en los que los adversarios se incluían mutuamente en los juramentos de promesa y maldición. Estos restos de la vieja tradición reaparecen algunas veces a lo largo de la obra. Sin embargo, toda la tragedia de Edipo está fundada, en verdad, en un mecanismo enteramente diferente. Este es el mecanismo de establecimiento de la verdad que quiero exponer.

Creo que este mecanismo de la verdad obedece inicialmente a una ley, una especie de pura forma que podríamos llamar ley de las mitades. El descubrimiento de la verdad se lleva a cabo en Edipo por mitades que se ajustan y se acoplan. Edipo manda consultar al dios de Delfos, Apolo. Cuando examinamos en detalle la respuesta de Apolo observamos que se da en dos partes. Apolo comienza diciendo: «El país está amenazado por una maldición». A esta primera respuesta le falta, en cierta forma, una mitad: «Pesa una maldición, ¿pero quién fue el causante?» Por consiguiente es preciso formular una segunda pregunta y Edipo, fuerza a Creonte a dar la segunda respuesta, preguntándole a qué se debe la maldición. La segunda mitad aparece: la causa de ésta es un asesinato. Pero quien dice asesinato dice dos cosas: quién fue asesinado y quién es el asesino. Se pregunta a Apolo: «¿Quién fue asesinado?». La respuesta es: Layo, el rey. Se pregunta: «¿Quién cometió el asesinato?». Entonces es cuando Apolo se niega a responder, lo cual suscita el comentario de Edipo: no se puede forzar la respuesta de los dioses. Falta, pues, una mitad. La maldición corresponde a una mitad del asesinato, siendo ésta sólo la primera: «quién fue asesinado»; falta pues la segunda: el nombre del asesino.

Para saber el nombre del asesino será preciso apelar a alguna cosa, a alguien, ya que no se puede forzar la voluntad de los dioses. Esta figura a la que se apela es el doble humano, la sombra mortal de Apolo, el adivino Tiresias quien, como Apolo, es divino Θειος μαντις, el divino adivino. Tiresias está muy cerca de Apolo y, como él, recibe el nombre de rey ΄αναξ; pero es perecedero mientras que Apolo es inmortal. Por otra parte Tiresias es ciego, está sumergido en la noche, mientras que Apolo es el dios del Sol: es la mitad de sombra de la verdad divina, el doble que el dios-luz proyecta sobre la superficie de la tierra. Se interrogará entonces a esta mitad, y Tiresias responderá a Edipo diciendo: «Fuiste tú quien mató a Layo».

En consecuencia, podemos decir que, desde la segunda escena de Edipo, todo está dicho y representado. Se posee ya la verdad puesto que Edipo es efectivamente designado por el conjunto constituido por las respuestas de Apolo y Tiresias. El juego de las mitades está completo: maldición, asesinato, quién fue muerto, quién mató. Aquí está todo, pero colocado en una forma muy particular, como una profecía, una predicción, una prescripción. El adivino Tiresias no dice exactamente a Edipo: «Fuiste tú quien mató»; dice: «Prometiste que desterrarías a aquél que hubiese matado; ordeno que cumplas tu voto y te destierres a ti mismo.» Del mismo modo Apolo no había dicho estrictamente: «Pesa una maldición y es por ello que la ciudad está asolada por la peste.» Dice Apolo: «Si quieres que termine la peste, es preciso expiar la falta.» Todo esto se dice en forma de futuro, prescripción, predicción, nada hay que se refiera a la actualidad del presente, nada es apuntado.

Tenemos toda la verdad, pero en la forma prescriptiva y profética que es característica del oráculo y el adivino. En esta verdad que es, de algún modo, completa y total, en la que todo ha sido dicho, falta algo que es la dimensión del presente, la actualidad, la designación de alguien. Falta el testigo de lo que realmente ha ocurrido. Curiosamente, toda esta vieja historia es formulada por el adivino y el dios en futuro. Se necesita ahora el presente y el testigo del pasado: el testigo presente de lo que realmente sucedió.

La segunda mitad de esta prescripción y previsión, pasado y presente, se da en el resto de la obra y también por un extraño juego de mitades. En principio es preciso establecer quién mató a Layo, lo cual se obtiene en el discurrir de la pieza por el acoplamiento de dos testimonios. El primero lo da inadvertidamente y espontáneamente Yocasta al decir: «Ves bien, Edipo, que no has sido tú quien mató a Layo, contrariamente a lo que dice el adivino. La mejor prueba de esto es que Layo fue muerto por varios hombres en la encrucijada de tres caminos.» Edipo contestará a este testimonio con una inquietud que ya es casi una certeza. «Matar a un hombre en la encrucijada de tres caminos es exactamente lo que yo hice; recuerdo que al llegar a Tebas di muerte a alguien en un sitio parecido.» Así, por el juego de estas dos mitades que se completan, el recuerdo de Yocasta y el de Edipo, tenemos esta verdad casi completa, la del asesinato de Layo. Y decimos que es casi completa porque falta aún un pequeño fragmento: saber si fue muerto por uno o varios individuos. Cuestión que lamentablemente no se resuelve en la pieza.

Pero esto es sólo la mitad de la historia de Edipo, pues Edipo no es únicamente aquél que mató al rey Layo, es también quien mató a su propio padre y se casó luego con su madre. Esta segunda mitad de la historia falta incluso después del acoplamiento de los testimonios de Yocasta y Edipo. Falta precisamente lo que les da una especie de

esperanza, pues el dios predijo que Layo no habría de morir en manos de un hombre cualquiera sino de su propio hijo. Por lo tanto, mientras no se pruebe que Edipo es hijo de Layo, la predicción no estará realizada. Esta segunda mitad es necesaria para que pueda establecerse la totalidad de la predicción, en la última parte de la obra, por medio del acoplamiento de dos testimonios diferentes. Uno será el del esclavo que viene de Corinto para anunciar a Edipo la muerte de Polibio. Edipo, que no llora la muerte de su padre, se alegra diciendo: «¡Ah, al menos no he sido yo quien lo mató, contrariamente a lo, que dice la predicción!». Y el esclavo replica: «Polibio no era tu padre».

Tenemos así un nuevo elemento: Edipo no es hijo de Polibio. Interviene el último esclavo, que había huido después del drama escondiéndose en las profundidades del Citerón. Se trata de un pastor de ovejas que había guardado consigo la verdad y que ahora es llamado para ser interrogado acerca de lo ocurrido. Dice el pastor: «En efecto, hace tiempo, dí a este mensajero un niño que venía del palacio de Yocasta y que, según me dijeron, era su hijo».

Falta, pues, la última certeza ya que Yocasta no está presente para atestiguar que fue ella quien entregó el niño al esclavo. No obstante, salvo por esta pequeña dificultad, el ciclo está ahora completo. Sabemos que Edipo era hijo de Layo y Yocasta; que le fue entregado a Polibio; que fue él, creyendo ser hijo de Polibio y regresando para escapar de la profecía, a Tebas -Edipo no sabía que era su patria- quien mató en la encrucijada de tres caminos al rey Layo, su verdadero padre. El ciclo está cerrado. Se ha cerrado por una serie de acoplamiento de mitades que se ajustan unas con otras. Es como si toda esta larga y compleja historia del niño que es al mismo tiempo un exiliado debido a la profecía y un fugitivo de la misma profecía, hubiese sido partida en dos e inmediatamente vueltas a partir en dos cada una de sus partes, y todos esos fragmentos repartidos en distintas manos. Fue preciso que se reunieran el dios y su profeta, Yocasta y Edipo, el esclavo de Corinto y el de Citerón para que todas estas mitades y mitades llegasen a ajustarse unas a otras, a adaptarse, a acoplarse y reconstituir el perfil total de la historia.

Esta forma del Edipo de Sófocles, realmente impresionante, no es sólo una forma retórica, es al mismo tiempo religiosa y política. Consiste en la famosa técnica del φυμβολον, el símbolo griego. Un instrumento de poder, del ejercicio de poder que permite a alguien que guarda un secreto o un poder romper en dos partes un objeto cualquiera -de cerámica, por ejemplo- guardar una de ellas y confiar la otra a alguien que debe llevar el mensaje o dar prueba de su autenticidad. La coincidencia o ajuste de estas dos mitades permitirá reconocer la autenticidad del mensaje, esto es, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo y mantiene su unidad gracias a este juego de pequeños fragmentos separados unos de otros, de un mismo conjunto, un objeto único, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder. La historia de Edipo es la fragmentación de esta obra, cuya posesión integral y reunificada autentifica la detención del poder y las órdenes dadas por él. Los mensajes, los mensajeros que envía y que deben regresar, justificarán su vinculación con el poder porque cada uno de ellos posee un fragmento de la pieza que se combina perfectamente con los demás. Los griegos llaman a esta técnica jurídica, política y religiosa φυμβολον: el símbolo.

La historia de Edipo tal como aparece representada en la tragedia de Sófocles, obedece a este φυμβολον: no es una forma retórica, sino más bien religiosa, política, casi mágica del ejercicio del poder.

Si ahora observamos ya no la forma de este mecanismo o el juego de mitades que se fragmentan y terminan por ajustarse sino el efecto producido por estos ensamblajes recíprocos, veremos una serie de cosas. En principio una especie de desplazamiento que sobreviene a medida que las mitades se ajustan. El primer juego de mitades que se ajustan es el del dios Apolo y el divino adivino Tiresias: el nivel de la profecía o de los dioses. Inmediatamente aparece una segunda serie de mitades que se ajustan, formada por Edipo y Yocasta. Sus dos testimonios se encuentran en el medio de la pieza: es el nivel de los reyes, los soberanos. Finalmente, el último par de testimonios que intervienen, la última mitad que habrá de completar la historia no está constituida por los dioses y tampoco por los reyes sino por los servidores y esclavos. El esclavo más humilde de Polibio y, sobre todo, el más oculto de los pastores que habitan en el bosque del Citerón enunciarán la verdad última al dar el último testimonio.

El resultado es curioso: lo que se decía en forma de profecía al comienzo de la obra reaparecerá en forma de testimonio en boca de los dos pastores. Y así como la obra pasa de los dioses a los esclavos, los mecanismos enunciativos de la verdad o la forma en que la verdad se enuncia cambian igualmente. Cuando hablan el dios y el adivino, la verdad se formula en forma de prescripción y profecía, como la mirada eterna y todopoderosa del dios Sol, como la del adivino que, aún siendo ciego, es capaz de ver el pasado, el presente y el futuro. Es precisamente esta especie de mirada mágico-religiosa la que, en el comienzo de la obra, hace brillar una verdad que ni Edipo ni el coro quieren creer. La mirada aparece también en el nivel más bajo, ya que, si dos esclavos pueden dar testimonio de lo que han visto, ello ocurre precisamente porque han visto. Uno de ellos vio cómo Yocasta le entregaba un niño y le ordenaba que lo llevase al bosque y lo abandonase. El otro vio al niño en un bosque, vio cómo su compañero esclavo le entregaba este niño y recuerda haberlo llevado al palacio de Polibio. Una vez más se trata de la mirada, pero ya no de aquella mirada eterna, iluminadora, fulgurante del dios y su adivino, ahora es la mirada de personas que ven y recuerdan haber visto con sus ojos humanos: es la mirada del testimonio. Esta era la mirada omitida por Homero al hablar del conflicto y el litigio entre Antíloco y Menelao.

Puede decirse, pues, que toda la obra es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso profético y prescriptivo de otro retrospectivo: ya no es más una profecía, es un testimonio. Es también una cierta manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana de los pastores. Entre los pastores y los dioses hay una correspondencia: dicen lo mismo, ven la misma cosa, pero no con el mismo lenguaje y tampoco con los mismos ojos. Durante toda la tragedia vemos una única verdad que se presenta y se formula de dos maneras diferentes, con otras palabras, en otro discurso, con otra mirada. Sin embargo, estas miradas se corresponden. Los pastores responden exactamente a los dioses; podríamos decir incluso que los simbolizan. En el fondo, lo que los pastores dicen es aquello que los dioses ya habían dicho, sólo que lo hacen de otra forma.

Estos son los dos rasgos fundamentales de la tragedia de Edipo: la comunicación entre los pastores y los dioses, entre el recuerdo de los hombres y las profecías divinas. Esta correspondencia define la tragedia y establece un mundo simbólico en el que el

recuerdo y el discurso de los hombres son algo así como una imagen empírica de la gran profecía de los dioses.

Hemos de insistir sobre estos dos puntos para comprender el mecanismo de la progresión de la verdad en Edipo. En un lado están los dioses, en el otro los pastores, pero entre ellos se sitúa el nivel de los reyes, o mejor, el nivel de Edipo. ¿Cuál es su nivel de saber y qué significa su mirada?

En relación con esta cuestión, es preciso rectificar algunas cosas. Cuando se analiza la obra suele decirse que Edipo es aquél que nada sabía, que era ciego, que tenía los ojos vendados y la memoria bloqueada dado que nunca había mencionado, e incluso parecía haber olvidado sus propios actos al matar al rey en la encrucijada de los tres caminos. Edipo, hombre del olvido, hombre del no-saber, un verdadero hombre del inconsciente para Freud. Bien sabemos que el nombre de Edipo ha sido empleado para realizar múltiples juegos de palabras. Sin embargo, no olvidemos que los mismos griegos habían ya señalado que en Οίδιπομς tenemos la palabra οίδα que significa al mismo tiempo «haber visto» y «saber». Quiero demostrar que Edipo, colocado dentro de este mecanismo del φυμβολον, de mitades que se comunican, juego de respuestas entre los pastores y los dioses, no es aquél que no sabía sino, por el contrario, aquél que sabía demasiado, aquél que unía su saber y su poder de una manera condenable y que la historia de Edipo debía ser expulsada definitivamente de la Historia.

El título mismo de la tragedia de Sófocles es interesante: *Edipo* y *Edipo Rey*, Οίδιπομς τυραννος. La palabra τυραννος. es de difícil traducción. En efecto, la traducción no da cuenta del significado exacto. Edipo es el hombre del poder, un hombre que ejerce cierto poder. Y es digno de tener en cuenta que el título de la obra de Sófocles no sea *Edipo, el incestuoso* o *Edipo, asesino de su padre*, sino *Edipo Rey*. ¿Qué significa la realeza de Edipo?

La importancia de la temática del poder se pone de relieve si recorremos el curso de la obra: durante toda la pieza lo que está en cuestión es esencialmente el poder de Edipo y es esto mismo lo que hace que éste se sienta amenazado.

En ningún lugar de la tragedia dice Edipo que es inocente; ni una sola vez afirma haber hecho algo contra su voluntad o que cuando mató a aquel hombre no sabía que se trataba de Layo. En suma, el personaje central del *Edipo Rey* de Sófocles no invoca en ningún momento su inocencia o la excusa de haber actuado de modo inconsciente.

Solamente en *Edipo en Colona* veremos a un Edipo ciego y miserable que gime a lo largo de la obra diciendo: «Yo nada podía hacer. Los dioses me cogieron en una trampa que no había previsto». En *Edipo Rey*, Edipo no defiende en modo alguno su inocencia, su problema es el poder y cómo hacer para conservarlo; esta es la cuestión de fondo desde el comienzo hasta el final de la obra.

En la primera escena los habitantes de Tebas recurren a Edipo en su condición de soberano para plantearle el problema de la peste. «Tú tienes el poder, debes curarnos de la peste». Y él responde diciendo: «Tengo gran interés en curaros de la peste, pues no sólo a vosotros afecta sino también a mí mismo, en mi soberanía y mi realeza». Para Edipo entonces, la solución del problema es una condición necesaria para conservar su poder y cuando comienza a sentirse amenazado por las respuestas que surgen a su

vuelta, cuando el oráculo lo nombra y el adivino dice de manera más clara aún que él es el culpable, Edipo, sin invocar su inocencia, comenta a Tiresias: «Tú deseas mi poder; has armado una conspiración contra mí para privarme de mi poder».

A Edipo no le asusta la idea de que podría haber matado a su padre o al rey, teme solamente perder su propio poder.

En la disputa con Creonte, éste le dice: «Trajiste un oráculo de Delfos pero lo falseaste porque, hijo de Layo, tú reivindicas un poder que me fue dado». Aquí también se siente Edipo amenazado por Creonte al nivel del poder y no de su inocencia o culpabilidad. En todos estos enfrentamientos lo que está en cuestión, desde el comienzo de la obra, es el poder.

Y cuando, al final de la obra, la verdad está a punto de ser descubierta, cuando el esclavo de Corinto dice a Edipo: «No te inquietes, no es el hijo de Polibio», Edipo no pensará que al no ser hijo de Polibio bien puede ocurrir que sea hijo de algún otro y tal vez, de Layo, dirá: «Dices eso para que me avergüence, para hacer que el pueblo crea que soy hijo de un esclavo. Igualmente ejerceré el poder; soy un rey como los otros». Una vez más es el poder. Y en su carácter de jefe de justicia, como soberano, Edipo convocará en ese momento al último testigo: el esclavo del Citerón. Amenazándolo con la tortura, le arrancará la verdad, y cuando ya se sabe quién era Edipo y qué había hecho -parricidio, e incesto con la madre-, ¿cuál es la respuesta del pueblo de Tebas? «Nosotros te llamábamos nuestro rey», lo cual significa que el pueblo de Tebas, al mismo tiempo que reconoce en Edipo a quien fue su rey, por el uso del imperfecto -llamábamoslo- declara ahora destituido y lo despoja de los atributos de la realeza.

Lo que está en cuestión es la caída del poder de Edipo. La prueba de ello es que cuando Edipo pierde el poder en favor de Creonte, las últimas réplicas de la obra todavía giran en torno al poder. La última palabra dirigida a Edipo antes de que lo lleven al interior del Palacio es pronunciada por el nuevo rey, Creonte: «Ya no trates de ser el señor». La palabra empleada es αρατειυ, lo cual quiere decir que Edipo debe dejar de dar órdenes. Y Creonte añade ΄αχραιησας, palabra que quiere decir «después de haber llegado a la cima» pero que también es un juego de palabras en el que la «a» tiene un sentido privativo: «no poseyendo más el poder». αχραιησας significa al mismo tiempo: «Tú que alcanzaste la cima y que ahora has perdido el poder».

Después de esto interviene el pueblo que saluda a Edipo por última vez diciendo: «Tú que eras χρατυςμος, esto es, «tú que estabas en la cima del poder». Sin embargo, el primer saludo del pueblo tebano a Edipo era: «ωχρατννον Οιδιπου», es decir, «¡Edipo todopoderoso!». Entre estos dos saludos del pueblo se desarrolló toda la tragedia. La tragedia del poder y del control del poder político. ¿Pero qué es este poder de Edipo? ¿Cómo se caracteriza? Sus características están presentes en la historia, el pensamiento y la filosofía griega de la época. Edipo es llamado βασιλευς αναξ, el primero de los hombres, aquel que tiene la χρατεια, aquel que detenta el poder y es por ello τυραννος. Tirano no ha de entenderse aquí en sentido estricto: Polibio, Layo y todos los demás eran considerados también τυραννος.

En la tragedia de Edipo aparecen algunas de las características de este poder. Edipo tiene el poder, pero lo obtiene al cabo de una serie de historias y aventuras que, de ser el hombre más miserable -niño abandonado, perdido, viajero errante- lo

convierten en el más poderoso. El suyo fue un destino desigual, conoció la miseria y la gloria: tuvo su punto más alto cuando todos lo creían hijo de Polibio y su condición más baja cuando se vio obligado a errar de ciudad en ciudad, y más tarde volvió a la cima. «Los años que crecieron conmigo -dice- me rebajaron a veces y otras me exaltaron».

Esta alternancia del destino es un rasgo característico de dos tipos de personajes, el héroe legendario que perdió su ciudadanía y su patria y que después de varias pruebas reencuentra la gloria, y el tirano histórico griego de finales del siglo vi y comienzos del V. El tirano era aquel que después de haber pasado por muchas aventuras y llegado a la cúspide del poder estaba siempre amenazado de perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal como es descrito en los textos griegos de esta época.

Edipo es aquél que después de haber conocido la miseria, alcanzó la gloria, aquél que se convirtió en rey después de haber sido héroe. Pero si se convirtió en rey fue porque había sido capaz de curar a la ciudad de Tebas matando a la Divina Cantora, la Cadela que devoraba a todos aquellos que no conseguían descifrar sus enigmas. Había curado a la ciudad, le había permitido -como se dice en la obra- recuperarse, respirar cuando había perdido el aliento. Para designar a esta. cura de la ciudad, Edipo emplea la expresión δρθωσαν, «recuperar»; ανορθωσαν πολιν, «recuperar la ciudad», expresión que encontramos en el texto de Solón. Solón, que no es un tirano sino más bien un legislador, se vanagloriaba de haber recuperado la ciudad de Atenas a finales del siglo vi. Esta es una característica común a todos los tiranos que surgen en Grecia entre los siglos VII y VI: no sólo conocieron los puntos álgidos y bajos de la suerte personal sino que además desempeñaron el papel de agentes de recuperación por medio de una distribución económica ecuánime como Cípselo en Corinto, o a través de una justa legislación, como es el caso de Solón en Atenas. Son éstas, pues, dos características fundamentales del tirano griego que aparecen en textos de la época de Sófocles o aún anteriores.

En Edipo se encuentran, además de estas características positivas de la tiranía, otras que podrían considerarse negativas. Con ocasión de las discusiones que mantiene con Creonte y Tiresias, e incluso con el pueblo mismo, se le reprochan a Edipo varias cosas. Creonte, por ejemplo, le dice: «Estás equivocado. Te identificas con esta ciudad, en la que no naciste. Imaginas que eres esta ciudad y que te pertenece. Yo también formo parte de ella; no es sólo tuya». Si nos atenemos a las historias que contaba Herodoto acerca de los tiranos griegos, en particular acerca de Cípselo de Corinto, vemos que éste se consideraba dueño de la ciudad, solía decir que Zeus se la había otorgado y que él la había entregado a los ciudadanos. Esto mismo aparece en la tragedia de Sófocles.

Igual que Cípselo, Edipo no da importancia a las leyes y las sustituye por sus órdenes, por su voluntad. Esto está claro en sus afirmaciones: cuando Creonte le reprocha que quiera exiliarlo diciendo que su decisión no es justa, Edipo responde: «Poco me importa que sea o no justo; igualmente has de obedecer». Su voluntad será la ley de la ciudad y es por ello que en el momento en que se inicia su caída del poder el coro del pueblo le reprochará el haber despreciado la JL60, la justicia. Por lo tanto, hay que ver en Edipo un personaje históricamente bien definido, marcado, catalogado, caracterizado por el pensamiento del siglo v: el tirano.

Este personaje del tirano no sólo se caracteriza por el poder sino también por cierto tipo de saber. El tirano griego no era simplemente quien tomaba el poder; si se adueñaba de él era porque detentaba o hacía valer el hecho de detentar un saber superior, en cuanto a su eficacia, al de los demás. Este es precisamente el caso de Edipo. Edipo es quien consiguió resolver por su pensamiento, su saber, el famoso enigma de la esfinge; y así como Solón puede dar efectivamente leves justas a Atenas, puede recuperar la ciudad porque era σοΦος, sabio, así también Edipo es capaz de resolver el enigma de la esfinge porque también él es σοΦος.

¿Qué es este saber de Edipo? ¿Cuáles son sus notas? Durante toda la obra el saber de Edipo se despliega en sus características: en todo momento dice que él venció a los otros, que resolvió el enigma de la esfinge, que curó a la ciudad por medio de eso que llama γνωμη, su conocimiento o su τεχνη. Otras veces, para designar su modo de saber, se dice aquel que encontró έυρηχα. Esta es la palabra que con mayor frecuencia utiliza Edipo para designar lo que hizo y está intentando hacer ahora. Si Edipo resolvió el enigma de la esfinge es porque encontró; si se quiere salvar nuevamente a Tebas es preciso de nuevo encontrar , ευρισχειν. ¿Qué significa ευρισχειν? En un comienzo esta actividad de encontrar es muestra de la obra como algo que se hace en soledad. Edipo insiste en ello una y otra vez: al pueblo y al adivino les dice que cuando resolvió el enigma de la esfinge no se dirigió a nadie; al pueblo le dice: «Nada pudisteis hacer para ayudarme a resolver el enigma de la esfinge, nada podíais hacer contra la Divina Cantora». Y a Tiresias le dice: « ¿Qué clase de adivino eres que ni siquiera fuiste capaz de liberar a Tebas de la esfinge? Cuando todos estaban dominados por el terror yo solo liberé a Tebas; nadie me enseñó nada, no envíe a ningún mensajero, vine personalmente». Encontrar es algo que se hace a solas y también lo que se hace cuando se abren los ojos. Edipo es el hombre que no cesa de decir: «Yo inquirí y como nadie fue capaz de darme informaciones abrí ojos y oídos; yo vi». Utiliza frecuentemente el verbo οιδα, que significa al mismo tiempo saber y ver. Οιδιπονς es aquel que es capaz de ver y saber. Edipo es el hombre que ve, el hombre de la mirada, y lo será hasta el fin.

Si Edipo cae en una trampa es precisamente porque, en su voluntad de encontrar postergó el testimonio, el recuerdo, la búsqueda de las personas que vieron hasta el momento en que del fondo del Citerón salió el esclavo que había asistido a todo y sabía la verdad. El saber de Edipo es esta especie de saber de experiencia y al mismo tiempo, este saber solitario, de conocimiento, saber del hombre que quiere ver con sus propios ojos, solo, sin apoyarse en lo que se dice ni oír a nadie: saber autocrático del tirano que por sí solo puede y es capaz de gobernar la ciudad. La metáfora del que gobierna, del que conduce, es utilizada frecuentemente por Edipo para describir lo que hace. Edipo es el conductor, el piloto, aquél que en la proa del navío abre los ojos para ver. Y es precisamente porque abre los ojos sobre lo que está ocurriendo que encuentra el accidente, lo inesperado, el destino, la τυχη. Edipo cayó en la trampa porque fue este hombre de la mirada autocrática, abierta sobre las cosas.

Quisiera mostrar que en realidad Edipo representa en la obra de Sófocles un cierto tipo de lo que yo llamaría saber-y-poder, poder-y-saber. Y porque ejerce un poder tiránico y solitario -desviado tanto del oráculo de los dioses que no quiere oír como de los que dice y quiere el pueblo- en su afán de poder y saber, de gobernar descubriendo por sí solo, encuentra en última instancia los testimonios de quienes vieron.

Vemos así cómo funciona el juego de las mitades y cómo, al final de la obra, Edipo es un personaje superfluo, en la medida en que este saber tiránico de quien quiere ver con sus propios ojos sin explicar a dioses ni hombres, permite la coincidencia exacta de lo que habían dicho los dioses y lo que sabía el pueblo. Edipo, sin querer, consigue establecer la unión entre la profecía de los dioses y la memoria de los hombres. El saber edípico, el exceso, el exceso de poder, el exceso de saber, fueron tales que el protagonista se tornó inútil; el círculo se cerró sobre él, o mejor, los dos fragmentos de la trama se acoplaron y Edipo, en su poder solitario, se hizo inútil, su imagen se tornó monstruosa al acoplarse ambos fragmentos. Edipo podía demasiado por su poder tiránico, sabía demasiado en su saber solitario. En este exceso aún era esposo de su madre y hermano de sus hijos: es el hombre del exceso, aquél que tiene demasiado de todo, en su poder, su saber, su familia, su sexualidad. Edipo, hombre doble, que estaba de más frente a la transparencia simbólica, de lo que sabían los pastores y hablan los dioses.

Por consiguiente, la tragedia de Edipo está muy cerca de lo que será, unos años más tarde, la filosofía platónica. Platón restará valor al saber de los esclavos, memoria empírica de lo que fue visto, en provecho de una memoria más profunda, esencial, como es la memoria de lo que se vio en el ámbito de lo inelegible. No obstante lo importante es aquello que será fundamentalmente desvalorizado, descalificado, tanto en la tragedia de Sófocles como en la *República* de Platón: el tema, o mejor el personaje, la forma de un saber político que es al mismo tiempo privilegiado- y exclusivo. La figura señalada por la tragedia de Sófocles o la filosofía de Platón, colocada en una dimensión histórica, es la misma que aparece por detrás de Edipo σοφός. Edipo el sabio, el tirano que sabe, el hombre de la τεχνη, de la γνωμη, es el famoso sofista, profesional del poder político y el saber que existía efectivamente en la sociedad ateniense correspondiente a la época de Sófocles. Pero más allá de esta figura, lo que Platón y Sófocles señalan es otra categoría de personajes del que el sofista era algo así como un pequeño representante, continuaci6n y fin histórico: me refiero al personaje del tirano. En los siglos vi y vii el tirano era el hombre del poder y del saber, aquel que dominaba tanto por el poder que ejercía como por el saber que poseía. Por último, aun cuando no está presente en el texto de Platón y tampoco en Sófocles, quien es mencionado es el gran personaje histórico que existió efectivamente aunque colocado en un contexto legendario: el famoso rey asirio.

En las sociedades indoeuropeas del Oriente mediterráneo, a finales del segundo y comienzos del primer milenio, el poder político detentaba siempre cierto tipo de saber. El rey y quienes lo rodeaban administraban un saber que no podía y no debía ser comunicado a los demás grupos sociales, por el solo hecho de detentar el poder. Saber y poder eran exactamente correspondientes, correlativos, superpuestos. No podía haber saber sin poder, y no podía haber poder político que no supusiera a su vez cierto saber especial.

Esta es la forma aislada por Dumézil en sus estudios sobre las tres funciones, cuando mostró que la primera función, el poder político, correspondía a un poder político mágico y religioso. El saber de los dioses, el saber de la acción que se puede ejercer sobre los dioses o sobre nosotros, todo ese saber mágico-religioso está presente en la función política.

En el origen de la sociedad griega del siglo v que es, a la vez, el origen de nuestra civilización se produjo un desmantelamiento de esta gran unidad formada por el poder político y el saber. Los tiranos griegos, impregnados de civilización oriental, trataron de instrumentar para su provecho el desmantelamiento de esta unidad del poder mágico-religioso que aparecía en los grandes imperios asirios. En alguna medida también los sofistas de los siglos v y vi la utilizaron como pudieron, en forma de lecciones retribuidas con dinero. Durante los cinco o seis siglos que corresponden a la evolución de la Grecia arcaica asistimos a esta larga descomposición y cuando comienza la época clásica -Sófocles representa la fecha inicial, el punto de eclosión- se hace perentoria la desaparición de esta unión del poder y el saber para garantizar la supervivencia de la sociedad. A partir de este momento el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado, nada sabía. Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabía y no sabía porque podía demasiado.

Así, cuando el poder es tachado de ignorancia, inconsciencia, olvido, oscuridad, por un lado quedarán el adivino y el filósofo en comunicación con la verdad, con las verdades eternas de los dioses o del espíritu, y por otro estará el pueblo que, aun cuando es absolutamente desposeído del poder, guarda en sí el recuerdo o puede dar testimonio de la verdad. Así, para ir más allá de un poder que se enceguеció como Edipo, están los pastores que recuerdan y los adivinos que dicen la verdad.

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.

¡Hay que acabar con este gran mito! Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.

INDICE	PRIMERA	SEGUNDA	TERCERA	CUARTA	QUINTA

Tercera Conferencia

Índice

En la conferencia anterior hice referencia a dos formas o tipos de reglamento judicial, de litigio, querella o disputa que están presentes en la civilización griega. La primera de estas formas, bastante arcaica, se encuentra en Homero y presenta dos guerreros que se enfrentan para saber quién estaba equivocado y quién no, quién había violado el derecho del otro. Para resolver esta cuestión se recurría a una disputa reglamentada, un desafío entre los dos guerreros. Uno de ellos lanzaba el siguiente desarrollo al otro: «¿Eres capaz de jurar ante los dioses que no hiciste lo que yo afirmo que hiciste?» En este procedimiento no hay juez, ni sentencia, ni verdad, y tampoco indagación o testimonio que permita saber quién dice la verdad. Por el contrario, la lucha, el desafío, el riesgo que cada uno de los contendientes va a correr, habrá de decidir no sólo quién dice la verdad, sino también quién tiene razón.

La segunda forma que mencionamos es la que aparece en *Edipo Rey*. Para resolver un problema que en cierto sentido también es una disputa, un litigio criminal —quién mató al rey Layo— aparece un personaje nuevo en relación con el viejo procedimiento homérico: el pastor. Oculto en su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio y, porque tiene en sus manos ese pequeño fragmento de recuerdo, porque traza en su discurso el testimonio de lo que vio, puede contestar y vencer el orgullo del rey o la presunción del tirano. El testigo, el humilde testigo puede por sí solo, por medio del juego de la verdad que vio y enuncia, derrotar a los más poderosos. *Edipo Rey* es una especie de resumen de la historia del derecho griego. Muchas obras de Sófocles, como por ejemplo *Antígona* y *Electra*, son una suerte de ritualizaciones teatrales de la historia del derecho. Esta dramatización de la historia del derecho griego compendia una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes lo gobernaban.

Esta gran conquista de la democracia griega, el derecho de dar testimonio, de oponer la verdad al poder, se logró al cabo de un largo proceso nacido e instaurado definitivamente en Atenas durante el siglo v. Este derecho de oponer una verdad sin poder a un poder sin verdad dio lugar a una serie de grandes formas culturales que son características de la sociedad griega. En primer lugar, la elaboración de lo que podríamos llamar formas racionales de la prueba y la demostración: cómo producir la verdad, en qué condiciones, qué formas han de observarse y qué reglas han de aplicarse. Estas formas son la filosofía, los sistemas racionales, los sistemas científicos. En segundo lugar, y en relación con estas formas que hemos mencionado, se desarrolla un arte de persuadir, de convencer a las personas sobre la verdad de lo que se dice, de obtener la victoria para la verdad o, aún más, por la verdad. Nos referimos a la retórica griega. En tercer lugar, está el desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento: conocimiento por testimonio, recuerdos o indagación. Es éste un saber que, historiadores como Herodoto poco antes de Sófocles, naturalistas, botánicos, geógrafos

y viajeros griegos habrán de desarrollar y que Aristóteles totalizará y convertirá en un saber enciclopédico.

En consecuencia, en Grecia se produjo una especie de gran revolución que al cabo de una serie de luchas y cuestionamientos políticos dio como resultado, la elaboración de una determinada forma de descubrimiento judicial, jurídico, de la verdad, el cual constituye la matriz, el modelo o punto de partida para una serie de otros saberes —filosóficos, retóricos y empíricos— que pudieron desarrollarse y que caracterizan al pensamiento griego.

Curiosamente la historia del nacimiento de la indagación permaneció olvidada y se perdió, siendo retomada bajo otra forma varios siglos después, en la Edad Media.

En el Medioevo europeo se asiste a una especie de segundo nacimiento de la indagación, más oscuro y lento, aunque mucho más efectivo que el primero. El método griego de indagación se había estancado y no conseguía fundar un conocimiento racional capaz de desarrollarse indefinidamente. En compensación, la indagación que nace en la Edad Media tendrá dimensiones extraordinarias, su destino será prácticamente coextensivo al destino mismo de la cultura llamada europea u occidental.

El antiguo Derecho Germánico, que reglamentaba los litigios planteados entre individuos en las sociedades germánicas en el período en que éstas entran en contacto con el Imperio Romano, se asemejaba en muchos sentidos a las formas del Derecho Griego Arcaico. En el Derecho Germánico no existía el sistema de interrogatorio puesto que los litigios entre los individuos se regían por el juego de la prueba.

Desde un punto de vista esquemático podemos caracterizar el antiguo Derecho Germánico de la época en que Tácito comienza a analizar a esta curiosa civilización que se extiende hasta las puertas del Imperio, del siguiente modo: en primer lugar no hay acción pública, es decir, no hay nadie que representando a la sociedad, a un grupo, al poder, o a quien lo detente tenga a su cargo acusaciones contra los individuos. Para que hubiese un proceso penal era necesario que hubiese habido daño, que al menos alguien afirmase haber sufrido daño o se presentase como víctima y que esta presunta víctima designase su adversario. La víctima podía ser la persona directamente ofendida o alguien que, perteneciendo a su familia, asumiese la causa del pariente. La acción penal se caracterizaba siempre por ser una especie de duelo u oposición entre individuos, familias, o grupos. No había intervención alguna de ningún representante de la autoridad, se trataba de una reclamación de un individuo a otro que se desarrollaba con la sola intervención de estos dos personajes: el que se defiende y el que acusa. Conocemos sólo dos casos bastante curiosos en que había una especie de acción pública: la traición y la homosexualidad. En estos casos intervenía la comunidad, que se consideraba lesionada, y colectivamente exigía reparación a un individuo. Por lo tanto la primera condición que observamos para que hubiera acción penal en el antiguo Derecho Germánico era la existencia de dos personajes y nunca tres.

La segunda condición era que, una vez introducida la acción penal, cuando un individuo ya se había declarado víctima y reclamaba reparación a otro, la liquidación judicial se llevara a cabo como una especie de continuación de la lucha entre los contendientes. Se inicia así una suerte de guerra particular, individual, y el procedimiento penal será sólo una ritualización de la lucha entre los individuos. El

Derecho Germánico no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino, por el contrario, supone que el derecho es una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. El derecho es, pues, una manera reglamentada de hacer la guerra. Por ejemplo, cuando alguien es muerto, cualquiera de los parientes cercanos del muerto puede ejercer la práctica judicial de la venganza, práctica que no significa la renuncia a matar a alguien, en principio, al asesino. Entrar en el dominio del derecho significa matar al asesino, pero matarlo de acuerdo con ciertas reglas, cumpliendo con ciertas formas. Si el asesino cometió el crimen de esta o aquella manera, será preciso matarlo cortándolo en pedazos o decapitándolo y colocando la cabeza en una estaca frente a su casa. Estos actos ritualizan el gesto de la venganza y lo caracterizan como venganza judicial. El derecho es, en consecuencia, la forma ritual de la guerra.

La tercera condición es que, si es verdad que no hay oposición entre derecho y guerra, no es menos cierto que puede llegarse a un acuerdo, esto es, interrumpir estas hostilidades reglamentadas. El antiguo Derecho Germánico siempre ofrece la posibilidad de llegar a un acuerdo o transacción a través de esta serie de venganzas rituales y recíprocas. La interrupción puede ser un pacto: en ese instante los dos adversarios recurren a un pacto que, contando con su mutuo consentimiento, establecerá una suma de dinero que constituye el rescate. No se trata del rescate de la falta pues no hay falta sino tan sólo daño y venganza. En este procedimiento del Derecho Germánico uno de los adversarios rescata el derecho de tener paz, de escapar a la posible venganza de su contendiente. Rescata su propia vida y no la sangre que derramó, y pone así fin a la guerra. La interrupción de la guerra ritual es el tercer acto del drama judicial del Derecho Germánico.

El sistema que reglamenta los conflictos y litigios en las sociedades germánicas de esta época es, por consiguiente, un procedimiento enteramente gobernado por la lucha y la transacción, es una prueba de fuerza que puede terminar en transacción económica. Se trata de un procedimiento que no autoriza a colocar un tercer individuo sobre los dos adversarios a la manera de un elemento neutro que busca la verdad intentando saber cuál de los dos no miente; por lo tanto, nunca interviene en este tipo de sistema un procedimiento de indagación o una investigación de la verdad. Este era el núcleo del Derecho Germánico antes de la invasión del Imperio Romano.

No me detendré en describir la larga serie de peripecias que caracteriza las relaciones entre este Derecho Germánico y el Derecho Romano: relaciones de rivalidad o competencia a veces, y otras, de abierta complicidad. Entre los siglos v y X de nuestra era se produjeron penetraciones, roces y conflictos entre ambos sistemas de derecho. Cada vez que sobre las ruinas del Imperio Romano comienza a esbozarse un Estado y empieza a nacer la estructura estatal, el Derecho Romano, viejo derecho de Estado, se revitaliza. Fue así que en los reinos merovingios, sobre todo en la época del Imperio Carolingio, el Derecho Romano se impuso al Derecho Germánico. Por otro lado, cada vez que se disuelven estos embriones o lineamientos de Estados el Derecho Germánico reaparece. Cuando se desmorona el Imperio Carolingio en el siglo X, triunfa el Derecho Germánico y el Derecho Romano cae en el olvido, permaneciendo así durante varios siglos hasta que renace a finales del siglo XII y en el curso del XIII. Es así que el derecho feudal es esencialmente germánico, no presenta ninguno de los elementos de los procedimientos de indagación, establecimiento de la verdad de las sociedades griegas o el Imperio Romano.

En el derecho feudal el litigio entre individuos se reglamentaba por el sistema de la prueba (*épreuve*). Cuando un individuo se presentaba llevando una reivindicación, una querella, acusando a otro de haber robado o matado, el litigio entre ambos se resolvía por una serie de pruebas aceptadas por los dos y a las que ambos se sometían. Este sistema no era una manera de probar la verdad sino la fuerza, el peso o la importancia de quien decía.

En primer lugar había pruebas sociales, pruebas de la importancia social de un individuo. En el viejo derecho de Borgoña del siglo XI, el acusado de asesinato podía establecer perfectamente su inocencia reuniendo a su vez doce testigos que juraban que él no había cometido asesinato alguno. El juramento, por ejemplo, no se fundaba en haber visto con vida a la presunta víctima o en una coartada para el presunto asesino. Para prestar juramento, atestiguando que un individuo no había matado era necesario ser pariente del acusado, era preciso tener con él relaciones de parentesco que garantizaban no su inocencia sino su importancia social. Con ello se mostraba la solidaridad social que un individuo era capaz de concitar, su peso, su influencia, la importancia del grupo al que pertenecía y de las personas dispuestas a apoyarlo en una batalla o un conflicto. La prueba de la inocencia, de no haberse cometido el acto en cuestión, no era en modo alguno el testimonio.

En segundo lugar, había pruebas de tipo verbal. Cuando un individuo era acusado de algo —robo o asesinato— debía responder a esta acusación con cierto número de fórmulas, garantizando que no había cometido delito. Podía suceder que el individuo fracasara o tuviera éxito al pronunciar estas fórmulas. En algunos casos se pronunciaba la fórmula y se perdía, no por haber mentido o por haberse probado que se había mentido sino simplemente porque no se había pronunciado la fórmula correctamente. Un error de gramática, un cambio de palabras invalidaba la fórmula y no la verdad de lo que se pretendía probar. Es evidente que al nivel de la prueba sólo se trataba de un juego verbal porque en el caso de un menor, una mujer, o un padre, el acusado podía ser sustituido por otra persona. Esta otra persona que, tiempo después en la historia del derecho se convertiría en el abogado, era quien debía pronunciar las fórmulas en lugar del acusado. Sí se equivocaba al pronunciarlas, aquél a quien reemplazaba perdía el proceso.

Estaban, finalmente, las famosas pruebas corporales, físicas, llamadas ordalías, que consistían en someter a una persona a un juego, una especie de lucha con su propio cuerpo para comprobar si era capaz de vencer o si fracasaría. Por ejemplo, en algunas regiones del norte de Francia, durante el Imperio Carolingio, había una prueba célebre que se imponía a quien fuese acusado de asesinato: el acusado debía caminar sobre hierro al rojo y, si se comprobaba dos días después que aún tenía cicatrices, perdía el proceso. Había otras pruebas tales como la ordalía del agua que consistía en amarrar la mano derecha al pie izquierdo de una persona y arrojarla al agua. Si el desgraciado no se ahogaba perdía el proceso pues eso quería decir que el agua no lo había recibido bien, y si se ahogaba lo ganaba pues era evidente que el agua no lo había rechazado. Todas estas confrontaciones del individuo y su cuerpo con los elementos naturales son una trasposición simbólica cuya semántica debería ser estudiada sobre la base de la lucha de los individuos entre sí. En realidad se trata siempre de una batalla para saber quién es el más fuerte: en el viejo Derecho Germánico, el proceso es sólo una continuación reglamentada, ritualizada, de la guerra.

Podría haber dado ejemplos más convincentes tales como las luchas entre dos adversarios a lo largo de un proceso, luchas físicas, los famosos Juicios de Dios. Cuando dos individuos se enfrentaban por la propiedad de un bien o a causa de un asesinato siempre se podía, con acuerdo de ellos, luchar obedeciendo determinadas reglas (duración de la lucha, tipo de arma), con la asistencia del público que estaba allí sólo para asegurar la regularidad de lo que acontecía. Quien ganaba la lucha ganaba también el proceso y no se le daba la posibilidad de decir la verdad; ni siquiera se le pedía que probara la verdad de sus pretensiones.

En el sistema de la prueba judicial feudal no se trata de investigar la verdad sino más bien de una especie de juego de estructura binaria. El individuo acepta la prueba o renuncia a ella. Si renuncia, si no quiere intentar la prueba, pierde el proceso de antemano. Si hay prueba, vence o fracasa, y no hay otra posibilidad. La forma binaria es la primera característica de la prueba.

La segunda característica es que la prueba termina por una victoria o un fracaso. Siempre hay alguien que gana y alguien que pierde, el más fuerte o el más débil, un resultado favorable o desfavorable. En ningún momento aparece algo semejante a la sentencia, como ocurrirá a partir de finales del siglo XII y comienzos del XIII. La sentencia consiste en la enunciación, por un tercero, de lo siguiente: cierta persona que ha dicho la verdad tiene razón; otra, que ha dicho una mentira, no tiene razón. Por consiguiente, la sentencia no existe; la separación de la verdad y el error entre los individuos no desempeña papel alguno; existe simplemente la victoria o el fracaso.

La tercera característica es que esta prueba es, en cierta manera, automática. No es necesaria la presencia de un tercer personaje para distinguir a los dos adversarios: el equilibrio de las fuerzas, el juego, la suerte, el vigor, la resistencia física, la agilidad intelectual, se encargarán de establecer las diferencias entre los individuos según un mecanismo que se desarrolla automáticamente. La autoridad interviene sólo como testigo de la regularidad del procedimiento. En el momento en que se llevan a cabo estas pruebas judiciales está presente alguien que recibe el nombre de juez —el soberano político o alguien designado con el consentimiento mutuo de los dos adversarios— simplemente para comprobar que la lucha se lleva a cabo regularmente. El juez no atestigua acerca de la verdad sino tan sólo de la regularidad del procedimiento.

La cuarta característica es que en este mecanismo la prueba no sirve para nombrar o determinar quién es el que dice la verdad, sino para establecer quién es el más fuerte, y al mismo tiempo quién tiene razón. En una guerra o prueba no judicial, uno de los dos es siempre el más fuerte pero esto no prueba que, a la vez, tenga razón. La prueba judicial es una manera de ritualizar la guerra o trasponerla simbólicamente, una manera de darle ciertas formas derivadas y teatrales de tal modo que el más fuerte será designado, por ese motivo, como quien tiene razón. La prueba es un operador de derecho, un permutador de la fuerza por el derecho, especie de *shifter* que permite el pasaje de la fuerza al derecho. La prueba no tiene una función apofántica, no designa, manifiesta o hace aparecer la verdad, es un operador de derecho y no un operador de verdad u operador apofántico. Estas son pues, las características de la prueba en el viejo Derecho Feudal.

Este sistema de práctica judicial desaparece a fines del siglo XII y durante el siglo XIII. Toda la segunda mitad de la Edad Media asistirá a la transformación de estas

viejas prácticas y a la invención de nuevas formas de justicia, de prácticas y procedimientos judiciales. Formas que son absolutamente capitales para la historia de Europa y el mundo entero, en la medida en que Europa impone violentamente su yugo a toda la superficie de la tierra. En esa reelaboración del derecho se inventó algo que, en realidad, no concierne tanto a los contenidos sino a las formas y condiciones de posibilidad del saber. En el Derecho de esa época se inventó una determinada manera de saber, una condición de posibilidad de saber cuya proyección y destino será capital para Occidente. Esta modalidad de saber es la indagación, que apareció por primera vez en Grecia y quedó oculta después de la caída del Imperio Romano durante varios siglos. La indagación que resurge en los siglos XII y XIII es, sin embargo, de un tipo bastante diferente de aquél que vimos como ejemplo en Edipo.

¿Por qué desaparece en esta época la vieja forma judicial que expuse en sus notas esenciales? Puede decirse, esquemáticamente, que uno de los rasgos fundamentales de la sociedad feudal de la Europa occidental es que la circulación de los bienes está relativamente poco asegurada por el comercio. Se asegura por mecanismos de herencia o transmisión testamentaria y, sobre todo, por el enfrentamiento bélico, militar, extrajudicial o judicial. Uno de los medios más importantes de asegurar la circulación de los bienes en la Alta Edad Media era la guerra, la rapiña, la ocupación de tierras, de un castillo o una ciudad. Nos encontramos en una frontera difusa entre el derecho y la guerra, en la medida en que el derecho es una manera de continuar la guerra. Por ejemplo, alguien que dispone de fuerza armada ocupa unas tierras, un bosque, una propiedad cualquiera y en ese momento hace prevalecer su derecho. Se inicia entonces un largo pleito al final del cual aquél que no posee fuerza armada y quiere recuperar sus tierras sólo obtiene la partida del invasor mediante un pago. Este acuerdo está en el límite entre lo judicial y lo bélico y es una de las formas más frecuentes del enriquecimiento. La circulación, el intercambio de bienes, las quiebras y los enriquecimientos se hicieron, en su mayoría, según este mecanismo.

No obstante, es interesante comparar la sociedad feudal en Europa y las sociedades llamadas primitivas que actualmente estudian los etnólogos. En éstas el intercambio de bienes se realiza a través del pleito y la rivalidad que se dan sobre todo en forma de prestigio al nivel de las manifestaciones y los signos. En la sociedad feudal la circulación de los bienes se lleva a cabo igualmente en forma de rivalidad y pleito, sólo que en este caso lo que está en juego no es el prestigio y, por el contrario, se manifiesta una conducta belicosa. En las sociedades llamadas primitivas las riquezas se intercambian por prestaciones de rivalidad porque no son sólo bienes sino también signos. En las sociedades feudales, las riquezas se intercambian no sólo porque son bienes y signos sino porque son bienes, signos y además armas: la riqueza es el medio por el que se puede ejercer la violencia en relación con el derecho de vida y muerte sobre los demás. La guerra, el litigio judicial y la circulación de bienes forman parte a lo largo de la Edad Media, de un gran proceso único y fluctuante.

Detectamos pues, una doble tendencia que es característica de la sociedad feudal. Por un lado hay una concentración de las armas en manos de los más poderosos que tienden a impedir su utilización por los más débiles. Vencer a alguien es privarlo de sus armas, noción de donde proviene la concentración del poder armado que dio fuerza en los Estados feudales a los más poderosos y, finalmente, al más poderoso de todos, el monarca. Por otro lado y simultáneamente están las acciones y los litigios judiciales que eran una manera de hacer circular los bienes. Se comprende así por qué los más

poderosos procuraron controlar los litigios judiciales, impidiendo que se desenvolviesen espontáneamente entre los individuos, y por qué intentaron apoderarse de la circulación judicial y litigiosa de los bienes, hecho que implicó la concentración de las armas y el poder judicial, que se formaba en esta época, en manos de los mismos individuos.

La existencia de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial es una idea aparentemente bastante antigua en el ámbito del derecho constitucional aunque, en verdad, pueda decirse que es una idea reciente que data aproximadamente de Montesquieu. Pero lo que aquí nos interesa es ver cómo se formó el poder judicial. El poder judicial no existía en la Alta Edad Media, la liquidación era una materia que resolvían los individuos entre sí: sólo se pedía al más poderoso o a aquél que ejercía la soberanía en función de sus poderes políticos, mágicos y religiosos que comprobase la regularidad del procedimiento y no que hiciese justicia. No había poder judicial autónomo y tampoco un poder judicial que estuviera en manos de quien detentaba el poder político o poder de las armas. Como el pleito judicial aseguraba la circulación de los bienes, el derecho de ordenar y controlar ese pleito judicial, por ser un medio de acumular riquezas, fue confiscado por los más ricos y poderosos.

La acumulación de la riqueza y el poder de las armas y la constitución del poder judicial en manos de unos pocos es un único proceso que se fortaleció en la alta Edad Media y alcanzó su madurez con la formación de la primera gran monarquía medieval, en la segunda mitad del siglo XII. En este momento aparecen una serie de fenómenos totalmente nuevos en relación con la sociedad feudal. el Imperio Carolingio y las antiguas reglas del Derecho Romano.

1) Una justicia que no es más pleito entre individuos y libre aceptación por estos individuos de ciertas reglas de liquidación sino que, por el contrario, se impondrá a individuos, oponentes, partidos. Los individuos no tendrán en adelante el derecho de resolver, regular o irregularmente. sus litigios; deberán someterse a un poder exterior a ellos que se les impone como poder judicial y político.

2) Aparece una figura totalmente nueva, que no tiene precedentes en el Derecho Romano: el procurador. Este curioso personaje que surge en Europa hacia el siglo XII se presentará como representante del soberano, del rey o del señor. Cada vez que hay un crimen, delito o pleito entre individuos, el procurador se hace presente en su condición de representante de un poder lesionado por el solo hecho de que ha habido delito o crimen. El procurador doblará a la víctima, pues estará detrás de aquél que debería haber planteado la queja, diciendo: «Si es verdad que este hombre lesionó a este otro, yo, representante del soberano, puedo afirmar que el soberano, su poder, el orden que él dispensa, la ley que él estableció, fueron igualmente lesionados por este individuo. Así, yo también me coloco contra él». De esta manera, el soberano, el poder político, vienen a doblar y, paulatinamente, a sustituir a la víctima. Este fenómeno, que es absolutamente nuevo, permitirá que el poder político se apodere de los procedimientos judiciales. El procurador, pues, se presenta como representante del soberano lesionado por el daño.

3) Aparece una noción absolutamente nueva: la infracción. Mientras el drama jurídico se desenvolvía entre dos individuos, víctima y acusado, se trataba sólo del daño que un individuo causaba a otro. La cuestión consistía en saber si había habido daño y quién tenía razón. A partir del momento en que el soberano o su representante, el

procurador, dicen: «Yo también he sido lesionado por el daño», resulta que el daño no es solamente una ofensa de un individuo a otro sino también una ofensa que infringe un individuo al Estado, al soberano como representante del Estado, un ataque no al individuo sino a la ley misma del Estado. Se sustituye de esta manera la noción de crimen, la vieja noción de daño por la de infracción. La infracción no es un daño cometido por un individuo contra otro, es una ofensa o lesión de un individuo al orden, al Estado, a la ley, a la sociedad, a la soberanía, al soberano. La infracción es una de las grandes invenciones del pensamiento medieval. Se ve así cómo el poder estatal va confiscando todo el procedimiento judicial, el mecanismo judicial, el mecanismo de liquidación inter-Individual de los litigios de la alta Edad Media.

4) Hay por último, un descubrimiento, una invención tan diabólica como la del procurador y la infracción: el Estado, o mejor, el soberano (ya que no se puede hablar de Estado en esta época) es no sólo la parte lesionada sino además la que exige reparación. Cuando un individuo pierde el proceso es declarado culpable y debe una reparación a su víctima, pero esta reparación no es la que aparecía en el antiguo derecho del feudalismo o en el Derecho Germánico, ya no se trata de que el perdedor rescate su paz dando satisfacción a su adversario, ahora se exigirá del culpable no sólo la reparación del daño hecho a otro individuo sino también la reparación de la ofensa cometida contra el soberano, el Estado, la ley. Es así que aparece con el mecanismo de las multas el gran mecanismo de las confiscaciones. Las confiscaciones de bienes son para las monarquías nacientes uno de los grandes medios de enriquecerse e incrementar sus propiedades. Las monarquías occidentales se fundaron sobre la apropiación de la justicia, que les permitía la aplicación de estos mecanismos de confiscación. He aquí el fondo político de esta transformación.

Es necesario explicar ahora el establecimiento de la sentencia, cómo se llega al final de un proceso en el que uno de los personajes principales es el procurador. Si la principal víctima de una infracción es el rey, si es el procurador quien se queja en primer lugar, se comprende que la liquidación judicial no pueda ser ya obtenida a través de los mecanismos de la prueba. El rey o su representante, el procurador, no pueden arriesgar sus vidas o bienes cada vez que se comete un crimen. El acusador y el procurador no se enfrentan en un pie de igualdad, como ocurría en el caso de la lucha entre dos individuos. Se necesita encontrar un nuevo mecanismo diferente de la prueba o la lucha entre dos adversarios para saber si alguien es culpable o no. El modelo bélico ya no puede aplicarse.

¿Cuál será el modelo que habrá de adoptarse? Este es uno de los grandes momentos de la historia de Occidente. Había dos modelos Para resolver el problema: en primer lugar, un modelo intra-jurídico. En el antiguo Derecho Germánico se daba un caso en que la colectividad en su totalidad podía intervenir, acusar a alguien y obtener su condena: era el delito flagrante, cuando un individuo era sorprendido en el momento exacto en que cometía el crimen. En ese momento las personas que lo sorprendían tenían el derecho de llevarlo ante el soberano o ante quien detentara el poder político y decir: «Nosotros lo vimos haciendo tal cosa y en consecuencia hay que castigarlo o exigirle una reparación». Había así, en la esfera misma del derecho, un modelo de intervención colectiva y decisión autoritaria para la liquidación de un litigio de orden judicial: era el caso del delito flagrante, cuando el crimen era sorprendido en su actualidad. Evidentemente este modelo no podía ser utilizado cuando no se sorprende al individuo en el momento en que comete el crimen —el caso más frecuente por otra

parte—. El problema era pues, saber en qué condiciones podía generalizarse el modelo del delito flagrante y utilizarlo en ese nuevo sistema del Derecho que estaba naciendo, conducido y orientado por la soberanía política y sus representantes.

Se optó por utilizar un segundo modelo extra-judicial que, a su vez, se subdivide en dos; mejor dicho, que en esa época tenía una doble existencia, una doble inserción. Se trataba del modelo de la indagación que existía en la época del Imperio Carolingio. Cuando los representantes del soberano debían solucionar un problema de derecho, poder, o una cuestión de impuestos, costumbres, foro o propiedad, se cumplía con un procedimiento perfectamente ritualizado y regular: la *inquisitio*, la indagación. El representante del poder llamaba a personas consideradas capaces de conocer las costumbres, el derecho o los títulos de propiedad, las reunía, hacía que jurasen decir la verdad, les preguntaba qué conocían, qué habían visto o qué sabían de oídas, y seguidamente las dejaba a solas para que deliberasen. Al final de esta deliberación se pedía la solución del problema. Este era un método de gestión administrativa que los funcionarios del Imperio Carolingio practicaban regularmente y fue empleado, cuando ya éste se había disuelto, por Guillermo el Conquistador en Inglaterra. En 1066 los conquistadores normandos ocuparon Inglaterra, se apoderaron de los bienes anglosajones y entraron en litigio con la población autóctona y entre sí con motivo de la posesión de estos bienes. Guillermo el Conquistador pone todo en orden para integrar a los recién llegados normandos con la antigua población anglosajona, lleva a cabo una enorme indagación sobre el estado de las propiedades, la situación de los impuestos, el sistema de foros, etc. Es el famoso *Domesday Book*, único ejemplo global que poseemos de estas indagaciones que eran una vieja práctica administrativa de los emperadores carolingios. El procedimiento de indagación administrativa tiene algunas características importantes.

1) El poder político es el personaje central.

2) El poder se ejerce, en principio, haciendo preguntas, cuestionando. No sabe la verdad y procura saberla.

3) Para determinar la verdad, el poder se dirige a los notables, personas que considera capaces de saber debido a su situación, edad, riqueza, notoriedad, etcétera.

4) Al contrario de lo que se ve al final de Edipo Rey, el poder consulta a los notables sin forzarlos a decir la verdad mediante el empleo de la violencia, la presión o la tortura. Se les pide que se reúnan libremente y que den una opinión colectiva. Se deja que colectivamente digan aquello que consideran es la verdad.

Tenemos pues un tipo de establecimiento de la verdad totalmente relacionado con la gestión administrativa de la primera gran forma de Estado conocida en Occidente. Estos procedimientos de indagación permanecieron olvidados durante los siglos X y XI en la Europa del alto feudalismo y hubieran sido olvidados totalmente si la Iglesia no los hubiese utilizado para la gestión de sus propios bienes. Será preciso entonces que compliquemos un poco el análisis, pues si la Iglesia utilizó nuevamente el método carolingio de indagación, fue porque ya lo había practicado antes del Imperio Carolingio, por razones más espirituales que administrativas.

En efecto, en la Iglesia merovingia y carolingia, correspondiente a la alta Edad Media, se practicaba la indagación. Este método se llamaba *visitatio* y consistía en la visita que, según los estatutos, debía realizar el obispo por las distintas comarcas de su diócesis y que las grandes órdenes monásticas retomaron poco después. Al llegar a un determinado lugar el obispo instituía primeramente la *inquisitio generalis*, preguntando a todos los que debían saber (los notables, los más virtuosos) qué había ocurrido durante su ausencia; en particular, si había habido faltas, crímenes, etc. Si esta indagación recibía una respuesta positiva, el obispo pasaba a un segundo momento, la *inquisitio specialis* que consistía en averiguar qué se había hecho y quién o quiénes lo habían hecho; en determinar, en verdad, quién era el autor y cuál la naturaleza del acto. La confesión del culpable podía interrumpir la inquisición en cualquier momento, en su forma general o especial. Quien hubiese cometido el crimen podía presentarse y proclamar públicamente: «Sí, se cometió un crimen. Consistió en esto o aquello y yo soy el autor».

Esta forma espiritual y esencialmente religiosa de la indagación eclesiástica existió durante toda la Edad Media y fue adquiriendo funciones administrativas y económicas. Cuando la Iglesia se convirtió en los siglos X, XI y XII, en el único cuerpo económico, político coherente de Europa, la inquisición eclesiástica fue al mismo tiempo indagación espiritual sobre los pecados, faltas y crímenes cometidos, e indagación administrativa sobre la manera en que eran administrados los bienes de la Iglesia, cómo se reunían los beneficios, cuánto se acumulaba y cuánto se distribuía, etc. Este modelo, al mismo tiempo religioso y administrativo de la indagación subsistió hasta el siglo XII, cuando el Estado naciente o incluso antes, la persona del soberano que surgía como fuente de todo poder, pasa a confiscar los procedimientos judiciales. Estos procedimientos judiciales en adelante no pueden funcionar de acuerdo con el sistema de la prueba. ¿Cómo hará pues el procurador para establecer si alguien es o no culpable? El modelo —espiritual y administrativo, religioso y político, manera de gestionar, vigilar y controlar las almas— se encuentra en la Iglesia: indagación entendida como mirada tanto sobre los bienes y las riquezas como sobre los corazones, los actos, las intenciones, etc. Este es el modelo que será recobrado en el procedimiento judicial. El procurador del rey hará lo mismo que los visitantes eclesiásticos en las parroquias, diócesis y comunidades: procurará establecer por *inquisitio*, por indagación, si hubo crimen, cuál fue y quién lo cometió.

La hipótesis que, precisamente quisiera formular es la siguiente: la indagación tuvo un doble origen, origen administrativo ligado al surgimiento del Estado en la época carolingia y origen religioso, eclesiástico, que está presente durante toda la Edad Media. Este procedimiento de indagación fue utilizado por el procurador del rey —la justicia monárquica naciente— para desempeñar la función del delito flagrante que antes mencioné. La indagación será el sustituto del delito flagrante. Si se consigue reunir efectivamente a las personas que pueden garantizar bajo juramento que vieron, si es posible establecer por medio de ellas que algo sucedió realmente, podrá obtenerse indirectamente a través de la indagación y por intermedio de las personas que saben, el equivalente del delito flagrante. Entonces se podrán tratar gestos, actos, delitos, crímenes, que no están ya en el campo de la actualidad, como si fuesen delitos flagrantes. Se logra así una nueva manera de prorrogar la actualidad, de transferirla de una época a otra y ofrecerla a la mirada, al saber, como si aún estuviese presente. Esta inserción del procedimiento de indagación reactualizando, haciendo presente, sensible,

inmediato, verdadero, lo ocurrido, como si lo estuviésemos presenciando, constituye un descubrimiento capital.

Podemos extraer de este análisis algunas conclusiones:

1) Es común que se oponga el nuevo procedimiento racional de indagación a las viejas pruebas del derecho bárbaro. He señalado *supra* las diferentes maneras empleadas en la alta Edad Media para intentar establecer quién tenía razón. Tenemos la impresión de estar frente a sistemas bárbaros, arcaicos, irracionales, y nos resulta sorprendente comprobar que fue necesario esperar hasta el siglo XII para que se llegase, a través del procedimiento de la indagación, a un sistema racional de establecimiento de la verdad. Sin embargo, yo no creo que el procedimiento de indagación sea simplemente el resultado de una especie de progreso de la racionalidad. No fue racionalizando los procedimientos judiciales que se llegó a él, fue toda una transformación política, una nueva estructura política, la que hizo no sólo posible sino además necesaria la utilización de este procedimiento en el dominio judicial. La indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión, en otras palabras, es una determinada manera de ejercer el pode. Nos engañaríamos si viésemos en la indagación el resultado natural de una razón que actúa sobre sí misma, se elabora, hace sus propios progresos; o bien si viésemos en ella el efecto de un conocimiento, de un sujeto de conocimiento elaborándose. Ninguna historia expresada en términos de progreso de la razón, perfeccionamiento del conocimiento, puede dar cuenta de la adquisición de la racionalidad de la indagación. Su aparición es un fenómeno político complejo y el análisis de las transformaciones políticas de la sociedad medieval explica cómo, por qué y en qué momento aparece este tipo de establecimiento de la verdad a partir de procedimientos jurídicos completamente diferentes. Ninguna referencia a un sujeto de conocimiento y a su historia interna podría dar cuenta de este fenómeno. Sólo el análisis de los juegos de fuerza política. de las relaciones de poder puede explicar las razones del surgimiento de la indagación.

2) La indagación deriva de un cierto tipo de relaciones de poder, de una manera de ejercer el poder. Se introduce en el derecho a partir de la Iglesia y está, en consecuencia, impregnado de categorías religiosas. En la concepción de la Alta Edad Media lo esencial era el daño, lo que había pasado entre dos individuos: no había falta ni infracción. La falta, el pecado, la culpabilidad moral no intervenían en absoluto. El problema consistía en saber si hubo ofensa, quién la practicó y si aquél que pretende haber sufrido la ofensa es capaz de soportar la prueba que propone a su adversario. No hay error, culpabilidad, ni relación con el recado. Por el contrario, a partir del momento en que la indagación se introduce en la práctica judicial trae consigo la importante noción de infracción. Cuando un individuo causa daño a otro hay siempre *a fortiori*, daño a la soberanía, a la ley, al poder. Por otra parte, debido a todas las implicaciones y connotaciones religiosas de la indagación el daño será tratado como una falta moral, casi religiosa. Tenemos así, hacia finales del siglo XII, una curiosa conjunción entre la infracción a la ley y la falta religiosa. Comienzan a actuar conjuntamente las nociones de lesión al soberano y pecado, y así las encontraremos, profundamente unidas en el Derecho Clásico. Aún hoy no estamos totalmente libres de esta conjunción.

3) La indagación que aparece en el siglo XII como consecuencia de esta transformación en las estructuras políticas y en las relaciones de poder reorganizó

enteramente (o a su turno se reorganizaron) todas las prácticas judiciales de la Edad Media, de la época clásica e incluso de la moderna.

4) En términos generales esta indagación judicial se extendió a muchos otros dominios de prácticas —sociales, económicas— y en muchos dominios de saber. Los procedimientos de indagación que se expandieron por toda la sociedad a partir del siglo XIII nacen de estas indagaciones judiciales conducidas por los procuradores del rey.

Algunos eran fundamentalmente administrativos o económicos. Fue merced a indagaciones sobre el estado de la población, el nivel de las riquezas, la cantidad de dinero y recursos, que los agentes reales aseguraron, establecieron y aumentaron el poder monárquico. Así fue también cómo se acumuló al final de la Edad Media, en los siglos XVII y XVIII todo un saber económico acerca de la administración de los Estados y es de esta forma regular de administración de los estados, de transmisión y continuidad del poder político, que nacieron ciencias como la Economía Política, la Estadística, etc.

Estas técnicas de indagación se difundieron igualmente en dominios no vinculados directamente al ejercicio del poder: dominio del saber o del conocimiento en el sentido tradicional de la palabra. A partir de los siglos XIV y XV aparecen tipos de indagación que procuran establecer la verdad partiendo de testimonios cuidadosamente recogidos en dominios tales como la Geografía, la Astronomía, el conocimiento de los climas, etc. Aparece, en particular, una técnica de viaje, empresa política de ejercicio del poder y empresa de curiosidad y adquisición de saber que condujo finalmente al descubrimiento de América. Todas las grandes indagaciones que se impusieron al final de la Edad Media son, en el fondo, la eclosión y dispersión de esta primera forma, matriz nacida en el siglo XII. Incluso dominios como la Medicina, la Botánica, la Zoología, a partir de los siglos XVI y XVII, son irradiaciones de este proceso. El gran movimiento cultural que después del siglo XII comienza a preparar el Renacimiento puede ser definido en gran medida como el desarrollo o el florecimiento de la indagación como forma general de saber.

En cuanto la indagación se desarrolla como forma general de saber en cuyo seno hará eclosión el Renacimiento, la prueba tiende a desaparecer. Sólo encontraremos de ella los elementos, sus restos en forma de la famosa tortura, pero ya mezclada con la preocupación de obtener la confesión, prueba de verificación. Se puede hacer toda una historia de la tortura situándola entre los procedimientos de la prueba y la indagación. La prueba tiende a desaparecer en la práctica judicial y desaparece también en los dominios del saber. Podríamos señalar dos ejemplos:

En primer lugar, la alquimia, que es un saber que tiene por modelo a la prueba. En la alquimia no se trata de llevar a cabo una indagación para saber lo que pasa, la verdad, sino, esencialmente, de un enfrentamiento entre dos fuerzas: la del alquimista que busca y la de la naturaleza que esconde sus secretos, enfrentamiento análogo al de luz y sombra, bien y mal, Dios y Satanás. El alquimista realiza una suerte de lucha en la que él es al mismo tiempo el espectador —el que verá el resultado del combate— y uno de los combatientes, que puede ganar o perder. Puede decirse que la alquimia es una forma química, naturalista, de la prueba. La confirmación de esto es precisamente el hecho de que el saber alquímico no se transmitió, no se acumuló, como resultado de indagaciones que permitiesen llegar a la verdad, se transmitió únicamente en forma de

reglas de procedimiento, secretas o públicas: qué debe hacerse, cómo se debe actuar, qué principios han de respetarse, qué invocaciones deben ser pronunciadas, qué textos leer, qué códigos deben estar presentes. La alquimia es esencialmente un *corpus* de reglas jurídicas, de procedimientos; su desaparición, el que un nuevo tipo de saber se constituyera absolutamente fuera de su dominio, se debe a que ese nuevo saber tomó como modelo la matriz de la indagación. Todo saber de indagación, saber naturalista, botánico, mineralógico, filológico, es absolutamente ajeno al saber alquímico, que responde a los modelos judiciales de la prueba.

En segundo lugar, la crisis de la universidad medieval a finales de la Edad Media puede ser analizada también en términos de oposición entre la indagación y la prueba. En la universidad medieval el saber se manifestaba, se transmitía y se autentificaba a través de determinados rituales, el más célebre de los cuales era la *disputatio*. Consistía en el enfrentamiento de dos adversarios que utilizaban las armas verbales, los procesos retóricos y las demostraciones basadas esencialmente en el principio de autoridad. No se apelaba a testigos de verdad sino a testigos de fuerza. Cuantos más autores pudiese reunir a su lado uno de los participantes en la disputatio, cuanto más pudiere invocar testimonios de autoridad, de fuerza, de peso, y no testimonios de verdad, mayores posibilidades tenía de salir vencedor del enfrentamiento. La *disputatio* es una forma de prueba, de manifestación y autentificación del saber. El saber medieval, y sobre todo el saber enciclopédico del Renacimiento a la manera de Pico della Mirandola que se enfrentará con la forma medieval de la universidad, era precisamente del tipo de la indagación. Haber visto, haber leído los textos, saber lo que efectivamente se dijo, conocer lo que se dijo tanto como la naturaleza de aquello respecto de lo cual algo se dijo, verificar lo que dijeron los autores por medio de la comprobación de la naturaleza, utilizar a los autores ya no como autoridad sino como testimonio, todo esto constituirá una de las grandes revoluciones en la forma de transmisión del saber. La desaparición de la alquimia y la *disputatio*, o mejor, el hecho de que esta última fuese relegada a formas universitarias completamente esclerosadas y que perdiera a partir del siglo XVI toda autoridad y eficacia como forma de autentificación real del saber, son algunas de las numerosas señales que nos marcan el conflicto entre la indagación y la prueba, y el triunfo de la primera sobre la segunda, a finales de la Edad Media.

A modo de conclusión podíamos decir que la indagación no es en absoluto un contenido sino una forma de saber, situada en la conjunción de un tipo de poder y ciertos contenidos de conocimiento. Quienes quieren establecer una relación entre lo que es conocido y las formas políticas, sociales o económicas que sirven de contexto a ese conocimiento, suelen establecer esa relación por intermedio de la conciencia o el sujeto de conocimiento. En mi opinión, la verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber se hallará en esas formas, que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. La indagación es precisamente una forma política, de gestión, de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y de transmitirlas. La indagación es una forma de saber-poder y es el análisis de este tipo de formas lo que nos conducirá al análisis más estricto de las relaciones que existen entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas.

INDICE	PRIMERA	SEGUNDA	TERCERA	CUARTA	QUINTA

Cuarta Conferencia

Índice

En la conferencia anterior procuré mostrar cuáles fueron los mecanismos y los efectos de la estatización de la justicia penal en la Edad Media. Quisiera que nos situásemos ahora a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el momento en que se constituye lo que, en ésta y la próxima conferencia, intentaré analizar bajo el nombre de sociedad disciplinaria. La sociedad contemporánea puede ser denominada —por razones que explicaré— sociedad disciplinaria. Quisiera mostrar cuáles son las formas de prácticas penales que caracterizan a esta sociedad, cuáles son las relaciones de poder que subyacen a estas prácticas penales, y cuáles son las formas de saber, los tipos de conocimiento, los tipos de sujetos de conocimiento que emergen a partir y en el espacio de esta sociedad disciplinaria que es la nuestra.

La formación de la sociedad disciplinaria puede ser caracterizada por la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de dos hechos contradictorios, o mejor dicho, de un hecho que tiene dos aspectos, dos lados que son aparentemente contradictorios: la reforma y reorganización del sistema judicial y penal en los diferentes países de Europa y el mundo. Esta transformación no presenta las mismas formas, amplitud y cronología en los diferentes países.

En Inglaterra, por ejemplo, las formas de la justicia permanecieron relativamente estables, mientras que el contenido de las leyes, el conjunto de conductas reprimibles desde el punto de vista penal se modificó profundamente. En el siglo XVIII había en Inglaterra 313 ó 315 conductas capaces de llevar a alguien a la horca, al cadalso, 315 delitos que se castigaban con la pena de muerte. Esto convertía al código, la ley y el sistema penal inglés del siglo XVIII en uno de los más salvajes y sangrientos que conoce la historia de la civilización. Esta situación se modificó profundamente a comienzos del siglo XIX sin que cambiaran sustancialmente las formas y las instituciones judiciales inglesas. En Francia, por el contrario, se produjeron modificaciones muy profundas en las instituciones penales manteniendo intacto el contenido de la ley penal.

¿En qué consisten estas transformaciones de los sistemas penales? Por una parte, en una reelaboración teórica de la ley penal que puede encontrarse en Beccaria, Bentham, Brissot y los legisladores a quienes se debe la redacción del primero y segundo código penal francés de la época revolucionaria.

El principio fundamental del sistema teórico de la ley penal definido por estos autores es que el crimen, en el sentido penal del término o, más técnicamente, la infracción, no ha de tener en adelante relación alguna con la falta moral o religiosa. La falta es una infracción a la ley natural, a la ley religiosa, a la ley moral; por el contrario, el crimen o la infracción penal es la ruptura con la ley, ley civil explícitamente establecida en el seno de una sociedad por el lado legislativo del poder político. Para que haya infracción es preciso que haya también un poder político, una ley, y que esa

ley haya sido efectivamente formulada. Antes de la existencia de la ley no puede haber infracción. Según estos teóricos, sólo pueden sufrir penalidades las conductas efectivamente definidas como reprimibles por la ley.

Un segundo principio es que estas leyes positivas formuladas por el poder político de una sociedad, para ser consideradas buenas, no deben retranscribir en términos positivos los contenidos de la ley natural, la ley religiosa o la ley moral. Una ley penal debe simplemente representar lo que es útil para la sociedad, definir como reprimible lo que es nocivo, determinando así negativamente lo que es útil.

El tercer principio se deduce naturalmente de los dos primeros: una definición clara y simple del crimen. El crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad.

Hay también, por consiguiente, una nueva definición del criminal: el criminal es aquél que damnifica, perturba la sociedad. El criminal es el enemigo social. Esta idea aparece expresada con mucha claridad en todos estos teóricos y también figura en Rousseau, quien afirma que el criminal es aquel individuo que ha roto el pacto social. El crimen y la ruptura del pacto social son nociones idénticas, por lo que bien puede deducirse que el criminal es considerado un enemigo interno. La idea del criminal como enemigo interno, como aquel individuo que rompe el pacto que teóricamente había establecido con la sociedad es una definición nueva y capital en la historia de la teoría del crimen y la penalidad.

Si el crimen es un daño social y el criminal un enemigo de la sociedad, ¿cómo debe tratar la ley penal al criminal y cómo debe reaccionar frente al crimen? Si el crimen es una perturbación para la sociedad y nada tiene que ver con la falta, con la ley divina, natural, religiosa, etc., es claro que la ley penal no puede prescribir una venganza, la redención de un pecado.

La ley penal debe permitir sólo la reparación de la perturbación causada a la sociedad. La ley penal debe ser concebida de tal manera que el daño causado por el individuo a la sociedad sea pagado; si esto no fuese posible, es preciso que ese u otro individuo no puedan jamás repetir el daño que han causado. La ley penal debe reparar el mal o impedir que se cometan males semejantes contra el cuerpo social.

De esta idea se extraen, según estos teóricos, cuatro tipos posibles de castigo. En primer lugar el castigo expresado en la afirmación: «Tú has roto el pacto social, no perteneces más al cuerpo de la sociedad, tú mismo te has colocado fuera del espacio de la legalidad, nosotros te expulsaremos del espacio social donde funciona esa legalidad». Es la idea que se encuentra frecuentemente en estos autores —Beccaria, Bentham, etc.— de que en realidad el castigo ideal sería simplemente expulsar a las personas, exiliarlas, destinarlas o deportarlas, es decir, el castigo ideal sería la deportación.

La segunda posibilidad es una especie de exclusión. Su mecanismo ya no es la deportación material, la transferencia fuera del espacio social sino el aislamiento dentro del espacio moral, psicológico, público, constituido por la opinión. Es la idea de los castigos al nivel de escándalo, la vergüenza, la humillación de quien cometió una infracción. Se publica su falta, se muestra a la persona públicamente, se suscita en el

público una reacción de aversión, desprecio, condena. Esta era la pena. Beccaria y los demás inventaron mecanismos para provocar vergüenza y humillación.

La tercena pena es la reparación del daño social, el trabajo forzado, que consiste en obligar a las personas a realizar una actividad útil para el Estado o la sociedad de tal manera que el daño causado sea compensado. Tenemos así una teoría del trabajo forzado.

Por último, en cuarto lugar, la pena consiste en hacer que el daño no pueda ser cometido nuevamente, que el individuo en cuestión no pueda volver a tener deseos de causar un daño a la sociedad semejante al que ha causado, en hacer que le repugne para siempre el crimen cometido. Y para obtener ese resultado la pena ideal, la que se ajusta en la medida exacta, es la pena del Talión. Se mata a quien mató, se confiscan los bienes de quien robó y, para algunos de los teóricos del siglo XVIII, quien cometió una violación debe sufrir algo semejante.

Henos aquí, pues con un abanico de penalidades: deportación, trabajo forzado, vergüenza, escándalo público y pena del Talión, proyectos presentados efectivamente no sólo por teóricos puros como Beccaria sino también por legisladores como Brissot y Lepelletier de Saint-Fargeau, que participaron en la elaboración del primer Código Penal Revolucionario. Ya se había avanzado bastante en la organización de la penalidad centrada en la infracción penal y en la infracción a una ley que representa la utilidad pública. Todo deriva de esto, incluso el cuadro mismo de las penalidades y el modo como son aplicadas.

Tenemos así estos proyectos y textos, e incluso decretos adoptados por las Asambleas. Pero si observamos lo que realmente ocurrió, cómo funcionó la penalidad tiempo después, hacia el año 1820, en la época de la Restauración en Francia y de la Santa Alianza en Europa, notamos que el sistema de penalidades adoptado por las sociedades industriales en formación, en vías de desarrollo, fue enteramente diferente del que se había proyectado años antes. No es que la práctica haya desmentido a la teoría sino que se desvió rápidamente de los principios teóricos enunciados por Beccaria y Bentham.

Volvamos al sistema de penalidades. La deportación desapareció muy rápidamente, el trabajo forzado quedó en general como una pena puramente simbólica de reparación; los mecanismos de escándalo nunca llegaron a ponerse en práctica; la pena del Talión desapareció con la misma rapidez y fue denunciada como arcaica por una sociedad que creía haberse desarrollado suficientemente.

Estos proyectos muy precisos de penalidad fueron sustituidos por una pena muy curiosa que apenas habla sido mencionada por Beccaria y que Brissot trataba de manera muy marginal: nos referimos al encarcelamiento, la prisión. La prisión no pertenece al proyecto teórico de la reforma de la penalidad del siglo XVIII, surge a comienzos del siglo XIX como una institución de hecho, casi sin justificación teórica.

No sólo la prisión, que no estaba prevista en el programa del siglo XVIII y que se generalizará durante el siglo siguiente, sino también la legislación penal sufrirá una formidable inflexión en relación con lo que estaba establecido en la teoría.

En efecto, desde comienzos del siglo XIX y de manera cada vez más acelerada con el correr del siglo, la legislación penal se irá desviando de lo que podemos llamar utilidad social; no intentará señalar aquello que es socialmente útil sino, por el contrario, tratará de ajustarse al individuo. Puede citarse como ejemplo las grandes reformas de la legislación penal en Francia y los demás países europeos entre 1825 y 1850-60, que consisten en la organización de, por así decirlo, circunstancias atenuantes: la aplicación rigurosa de la ley, tal como se expone en el Código puede ser modificada por decisión del juez o el jurado y en función del individuo sometido a juicio. La utilización de las circunstancias atenuantes que asume paulatinamente una importancia cada vez mayor falsea considerablemente el principio de una ley universal que representa únicamente los intereses sociales. Por otra parte, la penalidad del siglo XIX se propone cada vez menos definir de modo abstracto y general qué es nocivo para la sociedad, alejar a los individuos dañinos o impedir que reincidan en sus delitos. De modo cada vez más insistente, la penalidad del siglo XIX tiene en vista menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos. Esta es una forma de penalidad totalmente diferente de la prevista en el siglo XVIII, puesto que el gran principio de la penalidad para Beccaria era que no habría castigo sin una ley explícita y sin un comportamiento también explícito que violara esa ley.

Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley sino más bien al nivel de lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer.

Así, la gran noción de la criminología y la penalidad de finales del siglo XIX fue el escandaloso concepto, en términos de teoría penal, de peligrosidad. La noción de peligrosidad significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad al nivel de sus virtualidades y no de sus actos; no al nivel de las infracciones efectivas a una ley también efectiva sino de las virtualidades de comportamiento que ellas representan.

El último punto fundamental que la teoría penal cuestiona aún más profundamente que Beccaria es que, para asegurar el control de los individuos —que no es ya reacción penal a lo que hacen sino control de su comportamiento en el mismo momento en que se esboza— la institución penal no puede estar en adelante enteramente en manos de un poder autónomo, el poder judicial.

Con ello se llega a cuestionar la gran separación atribuida a Montesquieu —o al menos formulada por él— entre poder judicial, poder ejecutivo y poder legislativo. El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo a nivel de sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección. Es así que se desarrolla en el siglo XIX alrededor de la institución judicial y para permitirle asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, una gigantesca maquinaria de instituciones que encuadrarán a éstos a lo largo de su existencia; instituciones pedagógicas como la escuela, psicológicas o psiquiátricas como el hospital, el asilo, etc. Esta red de un poder que no es judicial debe desempeñar una de las funciones que se atribuye la justicia a sí misma en esta etapa: función que no es ya de castigar las infracciones de los individuos sino de corregir sus virtualidades.

Entramos así en una edad que yo llamaría de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo sociedad disciplinaria por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente. Es la edad del control social. Entre los teóricos que he citado hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social, me refiero a Jeremías Bentham. Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación pero creo que Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades deberían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en un maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso Panóptico, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

El Panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. Para Bentham, esta pequeña y maravillosa argucia arquitectónica podía ser empleada como recurso para toda una serie de instituciones. El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo.

El panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría examen. La indagación era un procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido. Se trataba de reactualizar un acontecimiento pasado a través de los testimonios de personas que, por una razón u otra —por su sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento—, se consideraba que eran capaces de saber.

En el Panóptico se producirá algo totalmente diferente: ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder —maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión— y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etcétera. Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como «¿se hizo esto?, ¿quién lo hizo?»; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no-existencia, se organiza

alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer.

Tenemos así, a diferencia del gran saber de indagación que se organizó en la Edad Media a partir de la confiscación estatal de la justicia y que consistía en obtener los instrumentos de reactualización de hechos a través del testimonio, un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia. Esta es la base del poder, la forma del saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etcétera. Quisiera analizar ahora cómo se dio este proceso, cómo se llegó a tener por un lado una determinada teoría penal que planteaba claramente una cantidad de cosas, y por otro lado una práctica real, social, que condujo a resultados totalmente diferentes. Tomaré sucesivamente dos ejemplos que se encuentran entre los más importantes y determinantes de este proceso: Inglaterra y Francia; dejaré de lado el ejemplo de los Estados Unidos, que también es importante. Me propongo mostrar cómo en Francia y sobre todo en Inglaterra existió una serie de mecanismos de control de la población, control permanente del comportamiento de los individuos. Estos mecanismos se formaron oscuramente durante el siglo XVIII respondiendo a ciertas necesidades y fueron asumiendo cada vez más importancia hasta extenderse finalmente a toda la sociedad y acabar imponiéndose a una práctica penal. Esta nueva teoría no era capaz de dar cuenta de estos fenómenos de vigilancia nacidos totalmente fuera de ella, y tampoco podía programarlos. Bien puede decirse que la teoría penal del siglo XVIII ratifica una práctica judicial formada en la Edad Media, la estatización de la justicia: Beccaria piensa en términos de una justicia estatizada. Aun cuando fue, en cierto sentido, un gran reformador, no vio cómo nacían a un lado y fuera de esa justicia estatizada procesos de control que acabarían siendo el verdadero contenido de la nueva práctica penal.

¿Cuáles son, de dónde vienen y a qué responden estos mecanismos de control? Consideremos el ejemplo de Inglaterra. Desde la segunda mitad del siglo XVIII se forman, en niveles relativamente bajos de la escala social, grupos espontáneos de personas que se atribuyen, sin ninguna delegación por parte de un poder superior, la tarea de mantener el orden y crear, para ellos mismos, nuevos instrumentos para asegurarlo. Estos grupos proliferaron durante todo el siglo XVIII. Según un orden cronológico, hubo en primer lugar comunidades religiosas disidentes del anglicanismo - cuáqueros, metodistas- que se encargaban de organizar su propia policía. Es así que entre los metodistas, Wesley, por ejemplo, visitaba las comunidades metodistas en viaje de inspección a la manera de los obispos de la alta Edad Media. A él se sometían todos los casos de desorden: embriaguez, adulterio, vagancia, etc. Las sociedades de amigos de inspiración cuáquera funcionaban de manera semejante. Todas estas sociedades tenían la doble tarea de vigilar y asistir. Asistían a los que carecían de medios de subsistencia, a quienes no podían trabajar porque eran muy viejos, estaban enfermos o padecían una enfermedad mental, pero al mismo tiempo que los ayudaban se asignaban la posibilidad y el derecho de observar en qué condiciones era dada la asistencia: observar si el individuo que no trabajaba estaba efectivamente enfermo, si su pobreza y miseria se debían a libertinaje, a embriaguez o a vicios diversos. Eran, pues, grupos de vigilancia espontáneos de origen, funcionamiento e ideología profundamente religiosos.

En segundo lugar hubo al lado de estas comunidades propiamente religiosas, unas sociedades relacionadas con ellas aunque se situaban a una cierta distancia. Por ejemplo, a finales del siglo XVII, en Inglaterra (1692) se fundó una sociedad llamada curiosamente «Sociedad para la Reforma de las Maneras» (del comportamiento, de la conducta). En la época de la muerte de Guillermo III esta sociedad tenía cien filiales en Inglaterra y diez en Irlanda, sólo en la ciudad de Dublín. Esta sociedad, que desapareció a comienzos del siglo XVIII y reapareció bajo la influencia de Wesley en la segunda mitad del siglo, se proponía reformar las maneras: hacer respetar el domingo (es en gran parte gracias a la acción de estas grandes sociedades que debemos el *exciting* domingo inglés), impedir el juego, las borracheras, reprimir la prostitución, el adulterio, las imprecaciones y blasfemias, en suma, todo aquello que pudiese significar desprecio a Dios. Tratábase, como dice Wesley en sus sermones, de impedir que la clase más baja y vil se aprovechara de los jóvenes sin experiencia para arrancarles su dinero.

A finales del siglo XVIII esta sociedad es superada en importancia por otra inspirada por un obispo y algunos aristócratas de la corte que se llamaba «Sociedad de la Proclamación», porque había conseguido obtener del rey una proclama para el fomento de la piedad y la virtud. Esta sociedad se transforma en 1802 y recibe el titulo característico de «Sociedad para la Supresión del Vicio», teniendo por objetivo hacer respetar el domingo, impedir la circulación de libros licenciosos y obscenos, plantear acciones judiciales contra la mala literatura y mandar cerrar las casas de juego y prostitución. Esta sociedad, aun cuando seguía siendo una organización con fines esencialmente morales y cercana a los grupos religiosos, ya estaba un poco laicizada.

En tercer lugar, encontramos en la Inglaterra del siglo XVIII otros grupos más interesantes e inquietantes: grupos de autodefensa de carácter paramilitar. Estos grupos surgieron como respuesta a las primeras grandes agitaciones sociales que no son aún proletarias pero que sí configuran grandes movimientos políticos y sociales de fuerte connotación religiosa a finales del siglo XVIII, en particular, el movimiento de los partidarios de Lord Gordon. Los sectores más acomodados, la aristocracia, la burguesía, se organizan en grupos de autodefensa y es así que surgen una serie de asociaciones — la «Infantería militar de Londres», la «Compañía de Artillería»— espontáneamente, sin ayuda o con un apoyo lateral del poder. Estas asociaciones tienen por función hacer que reine el orden político, penal o simplemente el orden, en un barrio, una ciudad, una región o un condado.

En una última categoría de sociedad están las propiamente económicas. Las grandes compañías y sociedades comerciales se organizan como policías privadas para defender su patrimonio, sus stocks, sus mercancías y barcos anclados en el puerto de Londres contra los amotinadores, el bandidismo y el pillaje cotidiano de los pequeños ladrones. Estas policías dividían los barrios de grandes ciudades como Londres o Liverpool en organizaciones privadas.

Las sociedades de este tipo respondían a una necesidad demográfica o social, la urbanización, las migraciones masivas provenientes del campo y que paulatinamente se concentraban en las ciudades; respondían también —y volveremos sobre este asunto— a una transformación económica importante, una nueva forma de acumulación de la riqueza: cuando la riqueza comienza a acumularse en forma de stocks, mercadería almacenada y máquinas, la cuestión de su vigilancia y seguridad se transforma en un problema insoslayable; respondían por último, a una nueva situación política. Las

revueltas populares que fueron inicialmente campesinas en los siglos XVI y XVII se convierten ahora en grandes revueltas urbanas populares, y en seguida, proletarias.

Es interesante observar la evolución de estas asociaciones espontáneas del siglo XVIII: vemos un triple desplazamiento a lo largo de esta historia.

Consideremos el primero de ellos: en un comienzo estos grupos eran provenientes de sectores populares, de la pequeño-burguesía. Los cuáqueros y metodistas de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII que se organizaban para intentar suprimir los vicios, reformar las maneras, eran pequeño-burgueses que se agrupaban con el propósito evidente de hacer que reine el orden entre ellos y a su alrededor. Pero esta voluntad de hacer reinar el orden era en realidad una forma de escapar al poder político, pues éste contaba con un instrumento formidable, temible y sanguinario: su legislación penal. En efecto, se podía ser ahorcado en más de 300 casos, lo cual significa que era muy fácil que la aristocracia o quienes detentaban el aparato judicial ejercieran terribles presiones sobre las capas populares. Se comprende por qué los grupos religiosos disidentes intentaban escapar a un poder judicial tan sanguinario y amenazador.

Para escapar a la acción de ese poder judicial los individuos se organizaban en sociedades de reforma moral, prohibían la embriaguez, la prostitución, el robo y en general todo aquello que pudiese dar pábulo a que el poder atacara al grupo y lo destruyera, valiéndose de algún pretexto para emplear la fuerza. Son, pues, más que nada grupos de autodefensa contra el derecho y no tanto grupos de vigilancia efectiva. El refuerzo de la penalidad autónoma era una manera de escapar a la penalidad estatal. Ahora bien, en el curso del siglo XVII esos grupos cambiarán su inserción social y abandonarán paulatinamente su base popular o pequeño-burguesa hasta que, al final del siglo, quedarán compuestos y/o alentados por personajes de la aristocracia, obispos, duques y miembros de las clases acomodadas que les darán un nuevo contenido.

Se produce así un desplazamiento social que indica claramente cómo la empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma. Junto al temible instrumento penal que ya posee, el poder colocará a estos instrumentos de presión y control. Se trata, en alguna medida, de un mecanismo de estatización de los grupos de control. El segundo desplazamiento consiste en lo siguiente: mientras que en un comienzo el grupo trataba de hacer reinar un orden moral diferente de la ley que permitiese a los individuos escapar a sus efectos, a finales del siglo XVIII estos mismos grupos —controlados y animados ahora por aristócratas y personas de elevada posición social— se dan como objetivo esencial obtener del poder político nuevas leyes que ratificaran ese esfuerzo moral. Se produce así un desplazamiento de moralidad y penalidad.

En tercer lugar puede decirse que a partir de este momento el control moral pasará a ser ejercido por las clases más altas, por los detentadores del poder, sobre las capas más bajas y pobres, los sectores populares. Se convierte así en un instrumento de poder de las clases ricas sobre las clases pobres, de quienes explotan sobre quienes son explotados, lo que confiere una nueva polaridad política y social a estas instancias de control. Citaré un texto que data de 1804, hacia el final de esa evolución que intento exponer, texto escrito por un obispo llamado Watson que predicaba ante la «Sociedad para la Supresión de los Vicios»:

«Las leyes son buenas pero, desgraciadamente, están siendo burladas por las clases más bajas. Por cierto, las clases más altas tampoco las tienen mucho en consideración, pero esto no tendría mucha importancia si no fuese que las clases más altas sirven de ejemplo para las más bajas».

Imposible ser más claro: las leyes son buenas, buenas para los pobres; desgraciadamente los pobres escapan a las leyes, lo cual es realmente detestable. Los ricos también escapan a las leyes, aunque esto no tiene la menor importancia puesto que las leyes no fueron hechas para ellos. No obstante lo malo de esto es que los pobres siguen el ejemplo de los ricos y no respetan las leyes. Por consiguiente, el obispo Watson se siente en la obligación de decir a los ricos:

> «Os pido que sigáis las leyes aun cuando no hayan sido hechas para vosotros, porque así al menos se podrá controlar y vigilar a las clases más pobres.»

En esta estatización progresiva, en este desplazamiento de las instancias de control que pasan de las manos de la pequeña burguesía que intenta escapar al poder a las del grupo social que detenta efectivamente el poder, en toda esta evolución, podemos observar cómo se introduce y se difunde en un sistema penal estatizado —el cual ignoraba por completo la moral y pretendía cortar los lazos con la moralidad y la religión— una moralidad de origen religioso. La ideología religiosa, surgida y fomentada en los grupos cuáqueros, y metodistas en la Inglaterra del siglo XVII, viene ahora a despuntar en el otro polo, el otro extremo de la escala social, del lado del poder, como instrumento de control de arriba a abajo. Autodefensa en el siglo XVII, instrumento de poder a comienzos del siglo XIX: este es el proceso que observamos en Inglaterra.

En Francia se da un proceso bastante diferente debido a que, por ser un país de monarquía absoluta, poseía un fuerte aparato estatal que la Inglaterra del siglo XVIII ya no tenía porque había sido ya debilitado por la revolución burguesa del siglo XVII. Inglaterra se había liberado de la monarquía absoluta saltándose esa etapa que dura en Francia unos ciento cincuenta años.

El aparato de Estado se apoyaba en Francia en un doble instrumento: un instrumento judicial clásico —los parlamentos, las cortes, etc.— y un instrumento parajudicial —la policía— cuya invención debemos al Estado francés. La policía francesa estaba compuesta por los magistrados de policía, el cuerpo de la policía montada, y los tenientes de policía; estaba dotada de instrumentos arquitectónicos tales como la Bastilla, Bicêtre, las grandes prisiones, etc.; y tenía también sus aspectos institucionales como las curiosas lettres-de-cachet.

La *lettre-de-cachet* no era una ley o un decreto sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa.

Podía darse el caso, por ejemplo, de que una persona se viera obligada a casarse en virtud de una *lettre-de-cachet*, pero en la mayoría de las veces su función principal consistía en servir de instrumento de castigo.

Por medio de una *lettre-de-cachet* se podía arrestar a una persona, privarle de alguna función, etc., por lo que bien puede decirse que era uno de los grandes instrumentos de poder de la monarquía absoluta. Las lettres-de-cachet han sido objeto de múltiples estudios en Francia y ha llegado a ser muy común considerarlas como algo temible, representación de la arbitrariedad real por antonomasia que cae sobre un individuo como un rayo. Pero es preciso ser más prudente y reconocer que no funcionaron sólo de esta forma. Y así como vimos que las sociedades de moralidad podían actuar como una manera de escapar al derecho, observamos también con respecto a estas curiosas disposiciones un juego bastante curioso.

Al examinar las lettres-de-cachet enviadas por el rey en cantidad bastante elevada notamos que, en la mayoría de los casos, no era él quien tomaba la decisión de mandarlas. Procedía a veces como en los restantes asuntos de Estado, pero en la mayoría de ellas, decenas de millares de lettres-de-cachet enviadas por la monarquía, eran en realidad solicitadas por diversos individuos: maridos ultrajados por sus esposas, padres de familia descontentos con sus hijos, familias que querían librarse de un sujeto, comunidades religiosas perturbadas por la acción de un individuo, comunas molestas con el cura de la localidad, etcétera. Todos estos pequeños grupos de individuos pedían una *lettre-de-cachet* al intendente del rey; éste llevaba a cabo una indagación para saber si el pedido estaba o no justificado y si el resultado era positivo, escribía al ministro del gabinete real encargado de la materia solicitándole una *lettre-de-cachet* para arrestar a una mujer que engaña a su marido, un hijo que es muy gastador, una hija que se ha prostituido o al cura de la ciudad que no muestra buena conducta ante los feligreses. La *lettre-de-cachet* se presenta pues, bajo su aspecto de instrumento terrible de la arbitrariedad real, investida de una especie de contrapoder, un poder que viene de abajo y que permite a grupos, comunidades, familias o individuos ejercer un poder sobre alguien. Eran instrumentos de control en alguna medida espontáneos, que la sociedad, la comunidad, ejercía sobre sí misma. La *lettre-de-cachet* era por consiguiente una forma de reglamentar la moralidad cotidiana de la vida social, una manera que tenían los grupos —familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales— de asegurar su propio mecanismo policial y su propio orden.

Si nos detenemos en las conductas que suscitaban el pedido de *lettre-de-cachet* y que se sancionaban por medio de éstas, distinguimos tres categorías:

En primer lugar lo que podríamos denominar conductas de inmoralidad —libertinaje, adulterio, sodomía, alcoholismo, etc. Estas conductas provocaban de parte de las familias y las comunidades un pedido de *lettre-de-cachet* que era inmediatamente aceptado. Tenemos aquí, por consiguiente, la represión moral.

En segundo lugar están las lettres-de-cachet enviadas para sancionar conductas religiosas juzgadas peligrosas y disidentes; en esta categoría se clasificaba a los hechiceros que tiempo hacía habían dejado de morir en la hoguera.

En tercer lugar es interesante notar que en el siglo XVIII las lettres-de-cachet fueron utilizadas algunas veces en casos de conflictos laborales. Cuando los empleadores, patrones o maestros no estaban satisfechos del trabajo de sus aprendices y obreros en las corporaciones, podían desprenderse de ellos despidiéndoles o, rara vez, solicitando una *lettre-de-cachet*.

La primera huelga de la historia de Francia fue la de los relojeros, en 1724. Los patrones relojeros reaccionaron detectando a quienes aparecían como líderes del movimiento de fuerza y solicitando en seguida una *lettre-de-cachet* que les fue concedida poco después. Tiempo después el ministro del rey quiso anular la *lettre-de-cachet* y poner en libertad a los obreros huelguistas pero la misma corporación de los relojeros solicitó al rey que no se liberara a los obreros y se mantuviera la vigencia de la *lettre-de-cachet*. Este es un típico ejemplo de cómo los controles sociales, que no se relacionan ya con la religión o la moralidad sino con problemas laborales, se ejercen desde abajo y a través del sistema de lettres-de-cachet sobre la naciente población obrera.

Cuando la *lettre-de-cachet* era punitiva resultaba en la prisión del individuo. Es interesante señalar que la prisión no era una pena propia del sistema penal de los siglos XVII y XVIII. Los juristas son muy claros con respecto a esto, afirman que cuando la ley sanciona a alguien el castigo será la condena a muerte, a ser quemado, descuartizado, marcado, desterrado, al pago de una multa; la prisión no es nunca un castigo. La prisión, que se convertirá en el gran castigo del siglo XIX tiene su origen precisamente en esta práctica para-judicial de la *lettre-de-cachet*, utilización del poder real por el poder espontáneo de los grupos. El individuo que era objeto de una *lettre-de-cachet* no moría en la horca, ni era marcado y tampoco tenía que pagar una multa, se lo colocaba en -prisión y debía permanecer en ella por un tiempo que no se fijaba previamente. Rara vez la *lettre-de-cachet* establecía que alguien debía permanecer en prisión por un período determinado, digamos, seis meses o un año. En general estipulaba que el individuo debía quedar bajo arresto hasta nueva orden y ésta sólo se dictaba cuando la persona que había pedido la *lettre-de-cachet* afirmaba que el individuo en prisión se había corregido,

La idea de colocar a una persona en prisión para corregirla y mantenerla encarcelada hasta que se corrija, idea paradójica, bizarra, sin fundamento o justificación alguna al nivel del comportamiento humano, se origina precisamente en esta práctica.

Aparece también la idea de una penalidad que no tiene por función el responder a una infracción sino corregir el comportamiento de los individuos, sus actitudes, sus disposiciones, el peligro que significa su conducta virtual. Esta forma de penalidad aplicada a las virtualidades de los individuos, penalidad que procura corregirlos por medio de la reclusión y la internación, no pertenece en realidad al universo del Derecho, no nace de la teoría jurídica del crimen ni se deriva de los grandes reformadores como Beccaria. La idea de una penalidad que intenta corregir metiendo en prisión a la gente es una idea policial, nacida paralelamente a la justicia, fuera de ella, en una práctica de los controles sociales o en un sistema de intercambio entre la demanda del grupo y el ejercicio del poder.

Completados estos dos análisis quisiera ahora extraer algunas conclusiones provisorias que intentaré utilizar en la próxima conferencia.

Los datos del problema son los siguientes: ¿cómo fue que el conjunto teórico de las reflexiones sobre el derecho penal que hubiera debido conducir a determinadas conclusiones quedó de hecho desordenado y encubierto por una práctica penal totalmente diferente que tuvo su propia elaboración teórica en el siglo XIX, cuando se retomó la teoría del castigo, la criminología? ¿Cómo pudo olvidarse la gran lección de

Beccaria, relegada y finalmente oscurecida por una práctica de la penalidad totalmente diferente basada en los comportamientos y virtualidades individuales dirigida a corregir a los individuos? En mi opinión, el origen de esto se encuentra en una práctica extra-penal. En Inglaterra los grupos, para escapar al derecho penal, crearon para sí mismos unos instrumentos de control que fueron finalmente confiscados por el poder central. En Francia, donde la estructura del poder político era diferente, los instrumentos estatales establecidos en el siglo XVII por el poder real para controlar a la aristocracia, la burguesía y los rebeldes fueron empleados de abajo hacia arriba por los grupos sociales.

Es entonces que se plantea la cuestión de saber por qué se da este movimiento de grupos de control, la cuestión de saber a qué respondían estos grupos. Hemos visto a qué necesidades originarias respondían pero, ¿por qué razón tuvieron ese destino, por qué se desviaron, por qué el poder o quienes lo detentaban retomaron estos mecanismos de control que estaban situados en el nivel más bajo de la población?

Para comprender esto es preciso considerar un fenómeno importante: la nueva forma que asume la producción. En el origen de este proceso que he venido analizando está el hecho de que en la Inglaterra de finales del siglo XVIII —mucho más que en Francia— se da una creciente inversión dirigida a acumular un capital que no es ya pura y simplemente monetario. La riqueza de los siglos XVI y XVII se componía esencialmente de fortuna o tierras, especie monetaria o, eventualmente, letras de cambio que los individuos podían negociar. En el siglo XVIII aparece una forma de riqueza que se invierte en un nuevo tipo de materialidad que no es ya monetaria: mercancías, *stocks*, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito y expedición. El nacimiento del capitalismo, la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se traducirá en este nuevo modo de invertir materialmente las fortunas. Ahora bien, estas fortunas compuestas de *stocks*, materias primas, objetos importados, máquinas, oficinas, está directamente expuesta a la depredación. Los sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora una especie de contacto directo, físico, con la riqueza. A finales del siglo XVIII el robo de los barcos, el pillaje de almacenes y las depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna. Se comprende por qué el creador de la policía en Inglaterra, Colquhoun, era un individuo que había comenzado siendo comerciante y después encargado de organizar un sistema para vigilar las mercaderías almacenadas en los *docks* de Londres para una compañía de navegación. La policía de Londres nació de la necesidad de proteger los *docks*, los almacenes y los depósitos. Esta es la primera razón, mucho más fuerte en Inglaterra que en Francia, de la aparición de una necesidad absoluta de este control. En otras palabras, a esto se debe que este control que funcionaba con bases casi populares, fuese en determinado momento tomado desde arriba. La segunda razón es que la propiedad rural, tanto en Francia como en Inglaterra, cambiará igualmente de forma con la multiplicación de las pequeñas propiedades como producto de la división y delimitación de las grandes extensiones de tierras. Los espacios desiertos desaparecen a partir de esta época y paulatinamente dejan de existir también las tierras sin cultivar y las tierras comunes de las que todos pueden vivir; al dividirse y fragmentarse las propiedades, los terrenos se cierran y los propietarios de estos terrenos se ven expuestos a depredaciones. Sobre todo entre los franceses se dará una suerte de idea fija: el temor al pillaje campesino, a la acción de los vagabundos y los trabajadores agrícolas que, en la miseria, desocupados, viviendo como pueden, roban caballos, frutas, legumbres, etc. Uno de los grandes problemas de la Revolución

Francesa fue el hacer que desapareciera este tipo de rapiñas campesinas. Las grandes revueltas políticas de la segunda parte de la Revolución Francesa en la Vendée y la Provenza fueron de algún modo el resultado del malestar de los pequeños campesinos y trabajadores agrícolas que no encontraban en este nuevo sistema de división de la propiedad, los medios de existencia que poseían en el régimen de grandes latifundios.

En consecuencia, puede decirse que la nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII.

Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y propietaria, se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal.

A mi modo de ver, éste es el origen de la sociedad disciplinaria. En la próxima conferencia intentaré explicar cómo ese movimiento, que apenas he esbozado, se institucionalizó en el siglo XVIII y se convirtió en una forma de relación política interna de la sociedad del siglo XIX.

INDICE	PRIMERA	SEGUNDA	TERCERA	CUARTA	QUINTA

Quinta Conferencia

Índice

En la conferencia anterior intenté definir el panoptismo que, en mi opinión, es uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad: una forma que se ejerce sobre los individuos a la manera de vigilancia individual y continua, como control de castigo y recompensa y como corrección, es decir, como método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas. Estos tres aspectos del panoptismo —vigilancia, control y corrección— constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad.

En una sociedad como la feudal no hay nada semejante al panoptismo, lo cual no quiere decir que durante el feudalismo o en las sociedades europeas del siglo XVII no haya habido instancias de control social, castigo y recompensa, sino que la manera en que se distribuían era completamente diferente de la forma en que se instalaron esas mismas instancias a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Hoy en día vivimos en una sociedad programada por Bentham, una sociedad panóptica, una estructura social en la que reina el panoptismo.

En esta conferencia trataré de poner de relieve cómo es que la aparición del panoptismo comporta una especie de paradoja. Hemos visto cómo en el mismo momento en que aparece o, más exactamente, en los años que preceden a su surgimiento, se forma una cierta teoría del derecho penal, de la penalidad y el castigo, cuya figura más importante es Beccaria, teoría fundada esencialmente en un legalismo escrito. Esta teoría del castigo subordina el hecho y la posibilidad de castigar, a la existencia de una ley explícita, a la comprobación manifiesta de que se ha cometido una infracción a esta ley y finalmente a un castigo que tendría por función reparar o prevenir, en la medida de lo posible, el daño causado a la sociedad por la infracción. Esta teoría legalista, teoría social en sentido estricto, casi colectiva, es lo absolutamente opuesto del panoptismo. En éste la vigilancia sobre los individuos no se ejerce al nivel de lo que se hace sino de lo que se es o de lo que se puede hacer. La vigilancia tiende cada vez más a individualizar al autor del acto, dejando de lado la naturaleza jurídica o la calificación penal del acto en sí mismo. Por consiguiente el panoptismo se opone a la teoría legalista que se había formado en los años precedentes.

En realidad lo que merece nuestra consideración es un hecho histórico importante: el que esta teoría legalista fuese duplicada en un primer momento y posteriormente encubierta y totalmente oscurecida por el panoptismo que se formó al margen de ella, colateralmente. Este panoptismo nacido por efectos de una fuerza de desplazamiento en el período comprendido entre el siglo XVII y el XIX, período en que se produce la apropiación por parte del poder central de los mecanismos populares de control que se dan en el siglo XVIII, inicia una era que habrá de ofuscar la práctica y la teoría del derecho penal.

Para apuntalar las tesis que estoy exponiendo me gustaría referirme a algunas autoridades. Las gentes de comienzos del siglo XIX —o al menos algunos de ellos— no ignoraban la aparición de esto que yo denominé, un poco arbitrariamente pero en todo caso como homenaje a Bentham, panoptismo. En efecto, muchos hombres de esta época reflexionan y se plantean el problema de lo que estaba sucediendo en su tiempo con la organización de la penalidad o la moral estatal. Hay un autor muy importante en su época, profesor en la Universidad de Berlín y colega de Hegel, que escribió y publicó en 1830 un gran tratado en varios volúmenes llamado *Lección sobre las prisiones*. Este autor, de nombre Giulius, cuya lectura recomiendo, dio durante varios años un curso en Berlín sobre las prisiones y es un personaje extraordinario que, en ciertos momentos, adquiere un hálito casi hegeliano.

En las *Lecciones sobre las prisiones* hay un pasaje que dice: «Los arquitectos modernos están descubriendo una forma que antiguamente se desconocía. En otros tiempos —dice refiriéndose a la civilización griega— la mayor preocupación de los arquitectos era resolver el problema de cómo hacer posible el espectáculo de un acontecimiento, un gesto o un individuo al mayor número posible de personas. Es el caso —dice Giulius— del sacrificio religioso, acontecimiento único del que ha de hacerse partícipes al mayor número posible de personas; es también el caso del teatro que por otra parte deriva del sacrificio, de los juegos circenses, los oradores y los discursos. Ahora bien, este problema que se presenta en la sociedad griega en tanto comunidad que participaba de los acontecimientos que hacían a su unidad —sacrificios religiosos, teatro o discursos políticos— ha continuado dominando la civilización occidental hasta la época moderna. El problema de las iglesias es exactamente el mismo: todos los participantes deben presenciar el sacrificio de la misa y servir de audiencia a la palabra del sacerdote. Actualmente, continúa Giulius, el problema fundamental para la arquitectura moderna es exactamente el inverso. Se trata de hacer que el mayor número de personas pueda ser ofrecido como espectáculo a un solo individuo encargado de vigilarlas.»

Al escribir esto Giulius estaba pensando en el Panóptico, de Bentham. y, en términos generales, en la arquitectura de las prisiones, los hospitales, las escuelas, etc. Se refería al problema de cómo lograr no una arquitectura del espectáculo como la griega, sino una arquitectura de la vigilancia, que haga posible que una única mirada pueda recorrer el mayor número de rostros, cuerpos, actitudes, la mayor cantidad posible de celdas. «Ahora bien, dice Giulius, el surgimiento de este problema arquitectónico es un correlato de la desaparición de una sociedad que vivía en comunidad espiritual y religiosa y la aparición de una sociedad estatal. El Estado se presenta como una cierta disposición espacial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una única vigilancia.» Al concluir su explicación sobre estos dos tipos de arquitectura Giulius afirma que no se trata de un simple problema arquitectónico sino que esta diferencia es fundamental en la historia del espíritu humano.

Giulius no fue el único que percibió en su tiempo este fenómeno de inversión del espectáculo en vigilancia o de nacimiento de una sociedad panóptica. Encontramos análisis parecidos en muchos autores; citaré sólo uno de estos textos, debido a Treilhard, consejero de estado, jurista del Imperio. Me refiero a la presentación del *Código de Instrucción Criminal* de 1808. En este texto Treilhard afirma:

«El Código de Instrucción Criminal que por este acto presento es una auténtica novedad no sólo en la historia de la justicia y la práctica judicial, sino también en la historia de las sociedades humanas. En este código damos al procurador, que representa al poder estatal o social frente a los acusados un papel completamente nuevo».

Treilhard utiliza una metáfora: el procurador no debe tener como única función la de perseguir a los individuos que cometen infracciones: su tarea principal y primera ha de ser la de vigilar a los individuos antes de que la infracción sea cometida. El procurador no es sólo un agente de la ley que actúa cuando ésta es violada, es ante todo una mirada, un ojo siempre abierto sobre la población. El ojo del procurador debe transmitir las informaciones al ojo del Procurador General, quien a su vez las transmite al gran ojo de la vigilancia que en esa época era el Ministro de la Policía. Por último el Ministro de la Policía transmite las informaciones al ojo de aquél que está en la cúspide de la sociedad, el emperador, que en esa época estaba simbolizado por un ojo. El emperador es el ojo universal que abarca la sociedad en toda su extensión. Ojo que se vale de una serie de miradas dispuestas en forma piramidal a partir del ojo imperial y que vigilan n toda la sociedad. Para Treilhard y los legistas del Imperio que fundaron el Derecho Penal francés —un derecho que desgraciadamente ha tenido mucha influencia en todo el mundo— esta gran pirámide de miradas constituía una nueva forma de justicia.

No analizaré aquí las instituciones en que se actualizan estas características del panoptismo propio de la sociedad moderna, industrial, capitalista. Quisiera simplemente captar este panoptismo, esta vigilancia en la base, allí donde aparece menos claramente, donde más alejado está del centro de la decisión, del poder del Estado. Quisiera mostrar cómo es que existe este panoptismo al nivel más simple y en el funcionamiento cotidiano de instituciones que encuadran la vida y los cuerpos de los individuos: el panoptismo, por lo tanto, al nivel de la existencia individual.

¿En qué consistía, y sobre todo, para qué servía el panoptismo? Propongo una adivinanza: expondré el reglamento de una institución que realmente existió en los años 1840-1845 en Francia, es decir, en los inicios del período que estoy analizando; no diré si es una fábrica, una prisión, un hospital psiquiátrico, un convento, una escuela, un cuartel; se trata de adivinar a qué institución me estoy refiriendo. Era una institución en la que había cuatrocientas personas solteras que debían levantarse todas las mañanas a las cinco. A las cinco y cincuenta habían de terminar su aseo personal, haber hecho la cama y tomado el desayuno; a las seis comenzaba el trabajo obligatorio que terminaba a las ocho y cuarto de la noche, con un intervalo de una hora para comer; a las ocho y quince se rezaba una oración colectiva y se cenaba, la vuelta a los dormitorios se producía a las nueve en punto de la noche. El domingo era un día especial; el artículo cinco del reglamento de esta institución decía: «Hemos de cuidar del espíritu propio del domingo, esto es, dedicarlo al cumplimiento del deber religioso y al reposo. No obstante, como el tedio no tardaría en convertir el domingo en un día más agobiante que los demás días de la semana, se deberán realizar diferentes ejercicios de modo de pasar esta jornada cristiana y alegremente». Por la mañana ejercicios religiosos, en seguida ejercicios de lectura y de escritura y, finalmente, las últimas horas de la mañana dedicadas a la recreación. Por la tarde, catecismo las vísperas, y paseo después de las cuatro siempre que no hiciese frío, de lo contrario, lectura en común. Los ejercicios

religiosos y la misa no se celebraban en la iglesia próxima para impedir que los pensionados de este establecimiento tuviesen contacto con el mundo exterior; así, para que ni siquiera la iglesia fuese el lugar o el pretexto de un contacto con el mundo exterior, los servicios religiosos tenían lugar en una capilla construida en el interior del establecimiento. No se admitía ni siquiera a los fieles de afuera; los pensionados sólo podían salir del establecimiento durante los paseos dominicales, pero siempre bajo la vigilancia del personal religioso que, además de los paseos, controlaba los dormitorios y las oficinas, garantizando así no sólo el control laboral y moral sino también el económico. Los pensionados no recibían sueldo sino un premio —una suma global estipulada entre los 40 y 80 francos anuales— que sólo se entregaba en el momento en que salían. Si era necesario que entrara una persona del otro sexo al establecimiento por cualquier motivo, debía ser escogida con el mayor cuidado y permanecía dentro muy poco tiempo. Los pensionados debían guardar silencio so pena de expulsión. En general, los dos principios organizativos básicos según el reglamento eran: los pensionados no debían estar nunca solos, ya se encontraran en el dormitorio, la oficina, el refectorio o el patio, y debía evitarse cualquier contacto con el mundo exterior: dentro del establecimiento debía reinar un único espíritu.

¿Qué institución era ésta? En el fondo, la pregunta no tiene importancia, pues bien podría ser una institución para hombres o mujeres, jóvenes o adultos, una prisión, un internado, una escuela o un reformatorio, indistintamente. Como es obvio, no es un hospital, pues hemos visto que se habla mucho del trabajo y, por lo mismo, tampoco es un cuartel. Podría ser un hospital psiquiátrico, o incluso una casa de tolerancia. En verdad, era simplemente una fábrica de mujeres que existía en la región del Ródano y que reunía cuatrocientas obreras.

Habrá quien diga que éste es un ejemplo caricaturesco, risible, una especie de utopía. Fábricas-prisiones, fábricas-conventos, fábricas sin salario en las que se compra todo el tiempo del obrero, una vez para siempre, por un premio anual que sólo se recibe a la salida. Parece el sueño patronal o la realización del deseo que el capitalista produce al nivel de su fantasía; un caso límite que jamás existió realmente. A este comentario yo respondería, diciendo que este sueño patronal, este «panóptico» industrial, existió en la realidad y en gran escala a comienzos del siglo XIX. En una región situada en el sudeste de Francia había cuarenta mil obreras textiles que trabajaban bajo este régimen, un número que en aquel momento era sin duda considerable. El mismo tipo de instituciones existió también en otras regiones y países como Suiza, en particular, e Inglaterra. En alguna medida esta situación inspiró las reformas de Owen. En los Estados Unidos había un complejo entero de fábricas textiles organizadas según el modelo de las fábricas-prisiones, fábricas-pensionados, fábricas-conventos.

Tratase pues de un fenómeno que tuvo en su época una amplitud económica y demográfica muy grande, por lo que bien podemos decir que más que fantasía fue el sueño realizado de los patrones. En realidad, hay dos especies de utopías: las utopías proletarias socialistas que gozan de la propiedad de no realizarse nunca, y las utopías capitalistas que, desgraciadamente, tienden a realizarse con mucha frecuencia. La utopía a la que me refiero, la fábrica-prisión, se realizó efectivamente y no sólo en la industria sino en una serie de instituciones que surgen en esta misma época y que, en el fondo, respondían a los mismos modelos y principios de funcionamiento; instituciones de tipo pedagógico tales como las escuelas, los orfanatos, los centros de formación; instituciones correccionales como la prisión o el reformatorio; instituciones que son a

un tiempo correccionales y terapéuticas como el hospital, el hospital psiquiátrico, todo eso que los norteamericanos llaman *asylums* y que un historiador de los Estados Unidos ha estudiado en un libro reciente. En este libro se intentó analizar cómo fue que aparecieron este tipo de edificios e instituciones en los Estados Unidos y se esparcieron por toda la sociedad occidental. El estudio ha comenzado en los Estados Unidos pero valdría la pena contemplar la misma situación en otros países, procurando dar la medida de su importancia, medir su amplitud política y económica.

Vayamos un poco más lejos. No solamente existieron estas instituciones industriales y al lado de éstas otras, sino que además estas instituciones industriales fueron en cierto sentido perfeccionadas, dedicándose múltiples y denodados esfuerzos para su construcción y organización.

Sin embargo, muy pronto se vio que no eran viables ni gobernables. Se descubrió que desde el punto de vista económico representaban una carga muy pesada y que la estructura rígida de estas fábricas-prisiones conducía inexorablemente a la ruina de las empresas. Por último, desaparecieron. En efecto, al desencadenarse la crisis de la producción que obligó a desprenderse de una determinada cantidad de obreros, reacondicionar los sistemas productivos y adaptar el trabajo al ritmo cada vez más acelerado de la producción, estas enormes casas, con un número fijo de obreros y una infraestructura montada de modo definitivo se tornaron absolutamente inútiles. Se optó por hacerlas desaparecer, conservándose de algún modo algunas de las funciones que desempeñaban. Se organizaron técnicas laterales o marginales para asegurar, en el mundo industrial, las funciones de internación, reclusión y fijación de la clase obrera que, en un comienzo, desempeñaban estas instituciones rígidas, quiméricas, un tanto utópicas. Se tomaron algunas medidas, tales como la creación de ciudades obreras, cajas de ahorro y cooperativas de asistencia además de toda una serie de medios diversos por los que se intentó fijar a la población obrera, al proletariado en formación, en el cuerpo mismo del aparato de producción.

La siguiente es una pregunta que necesita respuesta: ¿cuál era el objetivo de esta institución de la reclusión en sus dos formas: la forma compacta, fuerte, que aparece a comienzos del siglo XIX e incluso después en instituciones tales como las escuelas, los hospitales psiquiátricos, los reformatorios, las prisiones, etc.; y la forma blanda, difusa, como la que se encuentra en instituciones tales como la ciudad obrera, la caja de ahorros o la cooperativa de asistencia?

A primera vista, podría decirse que esta reclusión moderna que aparece en el siglo XIX en las instituciones que he mencionado, es una herencia directa de dos corrientes o tendencias que encontramos en el siglo XVIII: la técnica francesa de internación y el procedimiento de control de tipo inglés. En la conferencia anterior intenté explicar cómo se originó en Inglaterra la vigilancia social en el control ejercido por los grupos religiosos sobre sí mismos, sobre todo entre los grupos religiosos disidentes, y cómo en Francia la vigilancia y el control eran ejercidos por un aparato de Estado, fuertemente investido de intereses particulares, que esgrimía como sanción principal la internación en prisiones y otras instituciones de reclusión. Puede decirse, en consecuencia, que la reclusión del siglo XIX es una combinación del control moral y social nacido en Inglaterra y la institución propiamente francesa y estatal de la reclusión en un local, un edificio, una institución, en un espacio cerrado.

Sin embargo, el fenómeno que aparece en el siglo XIX significa una novedad en relación con sus orígenes. En el sistema inglés del siglo XVIII el control se ejerce por el grupo sobre un individuo o individuos que pertenecen a este grupo. Esta era, al menos, la situación inicial, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Los cuáqueros y los metodistas ejercían su control siempre sobre quienes pertenecían a sus propios grupos o se encontraban en el espacio social o económico del grupo. Sólo más tarde se produce este desplazamiento de las instancias hacia arriba, hacia el Estado. El hecho de que un individuo perteneciera a un grupo lo hacía pasible de vigilancia por su propio grupo. En las instituciones que se forman en el siglo XIX la condición de miembro de un grupo no hace a su titular pasible de vigilancia; por el contrario, el hecho de ser un individuo indica justamente que la persona en cuestión está situada en una institución, la cual, a su vez, había de constituir el grupo, la colectividad que será vigiada. Se entra en la escuela, en el hospital o en la prisión en tanto se es un individuo. Estas, a su vez, no son formas de vigilancia del grupo al que se pertenece, son la estructura de vigilancia que al convocar a los individuos, al integrarlos, los constituirá secundariamente como grupo. Vemos así cómo se establece una diferencia sustancial entre dos momentos en la relación entre la vigilancia y el grupo.

Asimismo, en relación con el modelo francés, la internación del siglo XIX es bastante distinta de la que se presentaba en Francia en el siglo XVIII. En esta época, cuando se internaba a alguien se trataba siempre de un individuo marginado en relación con su familia, su grupo social, la comunidad a la que pertenecía; era alguien fuera de la regla, marginado por su conducta, su desorden, su vida irregular. La internación respondía a esta marginación de hecho con una especie de marginación de segundo grado, de castigo. Era como si se le dijera a un individuo: «Puesto que te has separado de tu grupo, vamos a separarte provisoria o definitivamente de la sociedad». En consecuencia puede decirse que en la Francia de esta época había una reclusión de exclusión.

En nuestra época todas estas instituciones —fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión— no tienen por finalidad excluir sino por el contrario fijar a los individuos. La fábrica no excluye a los individuos, los liga a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aun cuando los encierra, los fija a un aparato de transmisión del saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de corrección y normalización. Y lo mismo ocurre con el reformatorio y la prisión. Si bien los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización de los hombres. La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma.

En consecuencia es lícito oponer la reclusión del siglo XVIII que excluye a los individuos del círculo social a la que aparece en el siglo XIX, que tiene por función ligar a los individuos a los aparatos de producción a partir de la formación y corrección de los productores: trátase entonces de una inclusión por exclusión. He aquí por qué opondré la reclusión al secuestro; la reclusión del siglo XVIII, dirigida esencialmente a excluir a los marginales o reforzar la marginalidad, y el secuestro del siglo XIX cuya finalidad es la inclusión y la normalización.

Por último, existe un tercer conjunto de diferencias en relación con el siglo XVIII que da una configuración original a la reclusión del XIX. En la Inglaterra del siglo XVIII se daba un proceso de control que era, en principio, claramente extra-estatal e incluso anti-estatal, una especie de reacción defensiva de los grupos religiosos frente a la dominación del Estado, por medio de la cual, estos grupos se aseguraban su propio control. Por el contrario, en Francia había un aparato fuertemente estatizado, al menos por su forma e instrumentos (recuérdese la institución de la *lettre-de-cachet*) fórmula absolutamente extra-estatal en Inglaterra y fórmula absolutamente estatal en Francia. En el siglo XIX aparece algo nuevo, mucho más blando y rico, una serie de instituciones que no se puede decir con exactitud si son estatales o extra-estatales, si forman parte o no del aparato del Estado. En realidad, en algunos casos y según los países y las circunstancias, algunas de estas instituciones son controladas por el aparato del Estado. Por ejemplo en Francia el control estatal de las instituciones pedagógicas fundamentales fue motivo de un conflicto que dio lugar a un complicado juego político. Sin embargo, en el nivel en que yo me coloco esta cuestión no es digna de consideración: no me parece que esta diferencia sea muy importante. Lo verdaderamente nuevo e interesante es, en realidad, el hecho de que el Estado y aquello que no es estatal se confunde, se entrecruza dentro de estas instituciones. Más que instituciones estatales o no estatales habría que hablar de red institucional de secuestro, que es infra-estatal; la diferencia entre lo que es y no es aparato del Estado no me parece importante para el análisis de las funciones de este aparato general de secuestro, la red de secuestro dentro de la cual está encerrada nuestra existencia.

¿Para qué sirven esta red y estas instituciones? Podemos caracterizar la función de las instituciones de la siguiente manera: en primer lugar, las instituciones — pedagógicas, médicas, penales e industriales tienen la curiosa propiedad de contemplar el control, la responsabilidad, sobre la totalidad o la casi totalidad del tiempo de los individuos: son, por lo tanto, unas instituciones que se encargan en cierta manera de toda la dimensión temporal de la vida de los individuos.

Con respecto a esto creo que es lícito oponer la sociedad moderna a la sociedad feudal. En la sociedad feudal y en muchas de esas sociedades que los etnólogos llaman primitivas, el control de los individuos se realiza fundamentalmente a partir de la inserción local, por el hecho de que pertenecen a un determinado lugar. El poder feudal se ejerce sobre los hombres en la medida en que pertenecen a cierta tierra: la inscripción geográfica es un medio de ejercicio del poder. En efecto, la inscripción de los hombres equivale a una localización. Por el contrario, la sociedad moderna que se forma a comienzos del siglo XIX es, en el fondo, indiferente o relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos, no se interesa en absoluto por el control espacial de éstos en el sentido de asignarles la pertenencia de una tierra, a un lugar, sino simplemente en tanto tiene necesidad de que los hombres coloquen su tiempo a disposición de ella. Es preciso que el tiempo de los hombres se ajuste al aparato de producción, que éste pueda utilizar el tiempo de vida, el tiempo de existencia de los hombres. Este es el sentido y la función del control que se ejerce. Dos son las cosas necesarias para la formación de la sociedad industrial: por una parte es preciso que el tiempo de los hombres sea llevado al mercado y ofrecido a los compradores quienes, a su vez, lo cambiarán por un salario; y por otra parte es preciso que se transforme en tiempo de trabajo. A ello se debe que encontremos el problema de las técnicas de explotación máxima del tiempo en toda una serie de instituciones.

Recuérdese el ejemplo que he referido, en él se encuentra este fenómeno en su forma más compacta, en estado puro. Una institución compra de una vez para siempre y por el precio de un premio el tiempo exhaustivo de la vida de los trabajadores, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana. El mismo fenómeno se encuentra en otras instituciones: en las instituciones pedagógicas cerradas que se abrirán poco a poco con el transcurso del siglo, en !os reformatorios, los orfanatos y las prisiones. Tenemos además algunas formas difusas surgidas, en particular, a partir del momento en que se vio que no era posible administrar aquellas fábricas-prisiones y hubo de volverse a un tipo de trabajo convencional en que las personas llegan por la mañana, trabajan, y dejan el trabajo al caer la noche. Vemos entonces cómo se multiplican las instituciones en que el tiempo de las personas está controlado, aunque no se lo explote efectivamente en su totalidad, para convertirse en tiempo de trabajo.

A lo largo del siglo XIX se dictan una serie de medidas con vistas a suprimir las fiestas y disminuir el tiempo de descanso; una técnica muy sutil se elabora durante este siglo para controlar la economía de los obreros. Por una parte, para que la economía tuviese la necesaria flexibilidad era preciso que en épocas críticas se pudiese despedir a los individuos; pero por otra parte, para que los obreros pudiesen recomenzar el trabajo al cabo de este necesario período de desempleo y no muriesen de hambre por falta de ingresos, era preciso asegurarles unas reservas. A esto se debe el aumento de salarios que se esboza claramente en Inglaterra en los años 40 y en Francia en la década siguiente. Pero, una vez asegurado que los obreros tendrán dinero hay que cuidar de que no utilicen sus ahorros antes del momento en que queden desocupados. Los obreros no deben utilizar sus economías cuando les parezca, por ejemplo, para hacer una huelga o celebrar fiestas. Surge entonces la necesidad de controlar las economías del obrero y de ahí la creación, en la década de 1820 y sobre todo, a partir de los años 40 y 50 de las cajas de ahorro y las cooperativas de asistencia, etc., que permiten drenar las economías de los obreros y controlar la manera en que son utilizadas. De este modo el tiempo del obrero, no sólo el tiempo de su día laboral, sino el de su vida entera, podrá efectivamente ser utilizado de la mejor manera posible por el aparato de producción. Y es así que a través de estas instituciones aparentemente encaminadas a brindar protección y seguridad se establece un mecanismo por el que todo el tiempo de la existencia humana es puesto a disposición de un mercado de trabajo y de las exigencias del trabajo. La primera función de estas instituciones de secuestro es la explotación de la totalidad del tiempo. Podría mostrarse, igualmente, cómo el mecanismo del consumo y la publicidad ejercen este control general del tiempo en los países desarrollados.

La segunda función de las instituciones de secuestro no consiste ya en controlar el tiempo de los individuos sino, simplemente, sus cuerpos. Hay algo muy curioso en estas instituciones y es que, si aparentemente son todas especializadas —las fábricas están hechas para producir; los hospitales, psiquiátricos o no, para curar; las escuelas para enseñar; las prisiones para castigar— su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas. Resulta muy curioso observar, por ejemplo, cómo la inmoralidad (la inmoralidad sexual) fue un problema considerable para los patrones de las fábricas en los comienzos del siglo XIX. Y esto no sólo en función de los problemas de natalidad, que entonces se controlaba muy mal, al menos a nivel de la incidencia demográfica: es que la patronal no soportaba el libertinaje obrero, la sexualidad obrera. Resulta sintomático que en los hospitales, psiquiátricos o no, que han sido concebidos para curar,' el comportamiento sexual, la actividad sexual esté prohibida. Pueden invocarse

razones de higiene, no obstante, estas razones son marginales en relación con una especie de decisión general, fundamental, universal de que un hospital, psiquiátrico o no, debe encargarse no sólo de la función particular que ejerce sobre los individuos sino también de la totalidad de su existencia. ¿Por qué razón no sólo se enseña a leer en las escuelas sino que además se obliga a las personas a lavarse? Hay aquí una suerte de polimorfismo, polivalencia, indiscreción, no discreción, de sincretismo de esta función de control de la existencia.

Pero si analizamos de cerca las razones por las que toda la existencia de los individuos está controlada por estas instituciones veríamos que, en el fondo, se trata no sólo de una apropiación o una explotación de la máxima cantidad de tiempo, sino también de controlar, formar, valorizar, según un determinado sistema, el cuerpo del individuo. Si hiciéramos una historia de control social del cuerpo podríamos mostrar que incluso hasta el siglo XVIII el cuerpo de los individuos es fundamentalmente la superficie de inscripción de suplicios y penas; el cuerpo había sido hecho para ser atormentado y castigado. Ya en las instancias de control que surgen en el siglo XIX el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente y deja de ser aquello que debe ser atormentado para convertirse en algo que ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar. Vemos aparecer así, claramente, la segunda función. La primera función del secuestro era explotar el tiempo de tal modo que el tiempo de los hombres, el vital, se transformase en tiempo de trabajo. La segunda función consiste en hacer que el cuerpo de los hombres se convierta en fuerza de trabajo. La función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo responde a la función de transformación del tiempo en tiempo de trabajo.

La tercera función de estas instituciones de secuestros consiste en la creación de un nuevo y curioso tipo de poder. ¿Cuál es la forma de poder que se ejerce en estas instituciones? Un poder polimorfo, polivalente. En algunos casos hay por un lado un poder económico: en una fábrica el poder económico ofrece un salario a cambio de un tiempo de trabajo en un aparato de producción que pertenece al propietario. Además de éste existe un poder económico de otro tipo: el carácter pago del tratamiento en ciertas instituciones hospitalarias. Pero, por otro lado, en todas estas instituciones hay un poder que no es sólo económico sino también político. Las personas que dirigen esas instituciones se arrogan el derecho de dar órdenes, establecer reglamentos, tomar medidas, expulsar a algunos individuos y aceptar a otros, etc. En tercer lugar, este mismo poder, político y económico, es también judicial. En estas instituciones no sólo se dan órdenes, se toman decisiones y se garantizan funciones tales como la producción o el aprendizaje, también se tiene el derecho de castigar y recompensar, o de hacer comparecer ante instancias de enjuiciamiento. El micro-poder que funciona en el interior de estas instituciones es al mismo tiempo un poder judicial.

Resulta sorprendente comprobar lo que ocurre en las prisiones, a donde se envía a los individuos que han sido juzgados por un tribunal pero que, no obstante ello, caen bajo la observación de un microtribunal permanente, constituido por los guardianes y el director de la prisión que, día y noche, los castigan según su comportamiento. El sistema escolar se basa también en una especie de poder judicial: todo el tiempo se castiga y se recompensa, se evalúa, se clasifica, se dice quién es el mejor y quién el peor. Poder judicial que, en consecuencia, duplica el modelo del poder judicial. ¿Por qué razón, para enseñar algo a alguien, ha de castigarse o recompensarse? El sistema

parece evidente pero si reflexionamos veremos que la evidencia se disuelve; leyendo a Nietzsche vemos que puede concebirse un sistema de transmisión del saber que no se coloque en el seno de un aparato sistemático de poder judicial, político o económico.

Por último, hay una cuarta característica del poder. Poder que de algún modo atraviesa y anima a estos otros poderes. Trátase de un poder epistemológico, poder de extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la observación y controlados por estos diferentes poderes. Esto se da de dos maneras. Por ejemplo, en una institución como la fábrica el trabajo del obrero y el saber que éste desarrolla acerca de su propio trabajo, los adelantos técnicos, las pequeñas invenciones y descubrimientos, las micro-adaptaciones que puede hacer en el curso de su trabajo, son inmediatamente anotadas y registradas y, por consiguiente, extraídas de su práctica por el poder que se ejerce sobre él a través de la vigilancia. Así, poco a poco. el trabajo del obrero es asumido por cierto saber de la productividad, saber técnico de la producción que permitirá un refuerzo del control. Comprobamos de esta manera cómo se forma un saber extraído de los individuos mismos a partir de su propio comportamiento.

Además de éste hay un segundo saber que se forma de la observación y clasificación de los individuos, del registro, análisis y comparación de sus comportamientos. Al lado de este saber tecnológico propio de todas las instituciones de secuestro, nace un saber de observación, de algún modo clínico, el de la psiquiatría, la psicología, la psico-sociología, la criminología, etc.

Los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar de donde se extrae el saber que ellos mismos forman y que será retranscrito y acumulado según nuevas normas; o bien pueden ser objetos de un saber que permitirá a su vez nuevas formas de control.

Por ejemplo, hay un saber psiquiátrico que nació y se desarrolló hasta Freud, quien produjo la primera ruptura. El saber psiquiátrico se formó a partir de un campo de observación ejercida práctica y exclusivamente por los médicos que detentaban el poder en un campo institucional cerrado: el asilo u hospital psiquiátrico. La pedagogía se constituyó igualmente a partir de las adaptaciones mismas del niño a las tareas escolares, adaptaciones que, observadas y extraídas de su comportamiento, se convirtieron en seguida en leyes de funcionamiento de las instituciones y forma de poder ejercido sobre él.

En esta tercera función de las instituciones de secuestro a través de los juegos de poder y saber —poder múltiple y saber que interfiere y se ejerce simultáneamente en estas instituciones— tenemos la transformación de la fuerza del tiempo y la fuerza de trabajo y su integración en la producción. Que el tiempo de la vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva; todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que, esquemática y globalmente, se definen como instituciones de secuestro. Creo que cuando examinamos de cerca a estas instituciones de secuestro nos encontramos siempre con un tipo de envoltura general, un gran mecanismo de transformación, cualquiera sea el punto de inserción o de aplicación particular de estas instituciones: cómo hacer del tiempo y el cuerpo de los hombres, de su vida, fuerza productiva. El secuestro asegura este conjunto de mecanismos.

Para terminar, desarrollaré precipitadamente algunas conclusiones. En primer lugar creo que este análisis permite explicar la aparición de la prisión, una institución que, como hemos visto, resulta ser bastante enigmática. ¿Cómo es posible que partiendo de una teoría del Derecho Penal como la de Beccaria pueda llegarse a algo tan paradójico como la prisión? ¿Cómo pudo imponerse una institución tan paradójica y llena de inconvenientes a un derecho penal que, en apariencia, era rigurosamente racional? ¿Cómo pudo imponerse un proyecto de prisión correctiva a la racionalidad legalista de Beccaria? En mi opinión, la prisión se impuso simplemente porque era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX. De hecho, la prisión es isomorfa a todas estas instituciones. En el gran panoptismo social cuya función es precisamente la transformación de la vida de los hombres en fuerza productiva, la prisión cumple un papel mucho más simbólico y ejemplar que económico, penal o correctivo. La prisión es la imagen de la sociedad, su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza. La prisión emite dos discursos: «He aquí lo que la sociedad es; vosotros no podéis criticarme puesto que yo hago únicamente aquello que os hacen diariamente en la fábrica, en la escuela, etc. Yo soy pues, inocente, soy apenas una expresión de un consenso social». En la teoría de la penalidad o la criminología se encuentra precisamente esto, la idea de que la prisión no es una ruptura con lo que sucede todos los días. Pero al mismo tiempo la prisión emite otro discurso: «La mejor prueba de que vosotros no estáis en prisión es que yo existo como institución particular separada de las demás, destinada sólo a quienes cometieron una falta contra la ley».

Así, la prisión se absuelve de ser tal porque se asemeja al resto y al mismo tiempo absuelve a las demás instituciones de ser prisiones porque se presenta como válida únicamente para quienes cometieron una falta. Esta ambigüedad en la posición de la prisión me parece que explica su increíble éxito, su carácter casi evidente, la facilidad con que se la aceptó a pesar de que, desde su aparición en la época en que se desarrollaron los grandes penales de 1817 a 1830, todo el mundo sabía cuáles eran sus inconvenientes y su carácter funesto y dañino. Esta es la razón por la que la prisión puede incluirse y se incluye de hecho en la pirámide de los panoptismos sociales.

La segunda conclusión es más polémica. Alguien dijo: la esencia completa del hombre es el trabajo. En verdad esta tesis ha sido enunciada por muchos: la encontramos en Hegel, en los post-hegelianos, y también en Marx, en todo caso en el Marx de cierto período, diría Althusser; como yo no me intereso por los autores sino por el funcionamiento de los enunciados poco importa quién lo dijo o cuándo. Lo que yo quisiera que quedara en claro es que el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan. Para que la esencia del hombre pueda representarse como trabajo se necesita la operación o la síntesis operada por un poder político.

Por lo tanto, creo que no puede admitirse pura y simplemente el análisis tradicional del marxismo que supone que, siendo el trabajo la esencia concreta del hombre, el sistema capitalista es el que transforma este trabajo en ganancia, plus-ganancia o plus-valor. En efecto, el sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Tal como se instauró en el siglo XIX, este

régimen se vio obligado a elaborar un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por las que el hombre se encuentra ligado al trabajo, por las que el cuerpo y el tiempo de los hombres se convierten en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo y pueden ser efectivamente utilizados para transformarse en plus-ganancia. Pero para que haya plus-ganancia es preciso que haya sub-poder, es preciso que al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores. La ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el poder. No hay plus-ganancia sin sub-poder. Cuando hablo de sub-poder me refiero a ese poder que se ha descrito y no me refiero al que tradicionalmente se conoce como poder político: no se trata de un aparato de Estado ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. Hasta ahora he intentado hacer el análisis del sub-poder como condición de posibilidad de la plus-ganancia.

La última conclusión es que este sub-poder, condición de la plus-ganancia provocó al establecerse y entrar en funcionamiento el nacimiento de una serie de saberes —saber del individuo, de la normalización, saber correctivo— que se multiplicaron en estas instituciones del sub-poder haciendo que surgieran las llamadas ciencias humanas y el hombre como objeto de la ciencia.

Puede verse así, cómo es que la descripción de la plus-ganancia implica necesariamente el cuestionamiento y el ataque al sub-poder y cómo se vincula éste forzosamente al cuestionamiento de las ciencias humanas y del hombre como objeto privilegiado v fundamental de un tipo de saber. Puede verse también —si mi análisis es correcto— que no podemos colocar a las ciencias del hombre al nivel de una ideología que es mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción. Si es verdad lo que digo, ni estos saberes ni estas formas de poder están por encima de las relaciones de producción. no las expresan y tampoco permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes están firmemente arraigados no sólo en la existencia de los hombres sino también en las relaciones de producción. Esto es así porque para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento de saber. Poder y saber están sólidamente enraizados, no se superponen a las relaciones de producción pero están mucho más arraigados en aquello que las constituye. Llegamos así a la conclusión de que la llamada ideología debe ser revisada. La indagación y el examen son precisamente formas de saber-poder que funcionan al nivel de la apropiación de bienes en la sociedad feudal y al nivel de la producción y la constitución de la plusganancia capitalista. Este es el nivel fundamental en que se sitúan las formas de saber-poder tales como la indagación y el examen.

INDICE	PRIMERA	SEGUNDA	TERCERA	CUARTA	QUINTA